ಸಂಕ್ರಮಣ

ಜುಲೈ 1981

‘ಅಹಲ್ಯೆ’ ಮತ್ತು ಪು.ತಿ.ನ ಅವರ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿ

ಪ್ರೀತಿ. ಎಸ್.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಗುಂಪುಗಾರಿಕೆ

ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ

ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ದ್ರಾವಿಡರದ್ದೇ?

ಟಿ. ಎಸ್. ಸತ್ಯನಾಥ್

ಪರಿಚಯ ○ ಆಲೋಕ ○ ಪುಸ್ತಕಗಳು

ಜುಲೈ 1921

ಅಂಕಣ

ಸಂಪುಟ 2 ಸಂಚಿಕೆ 4

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ

ಲೇಖನಗಳು

'ಪಿ.ಪಿ.' ಬಳಗದ ಗೆಳೆಯರಿಂದ

ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ : ಹತ್ತು ರೂಪಾಯಿ

ಬಿಡಿ ಸಂಚಿಕೆ: ಎರಡು ರೂಪಾಯಿ

ಕಳೆದ ತಿಂಗಳು ತೊಂಬತ್ತು ತುಂಬಿದ, ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಬರೆಹಗಾರರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ಶ್ರೀ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ 'ಅಂಕಣ'ದ ಗೌರವ ಪೂರ್ವಕ ಅಭಿನಂದನೆಗಳು.

ನಾವು ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರಕಟಿಸಿದಂತೆ 'ಅಂಕಣ'ದ ಕಾವ್ಯಾಂಕವು ಮುದ್ರಣವಾಗುತ್ತಿದ್ದು ಈ ತಿಂಗಳು ಹೊರಬೀಳಲಿದೆ. ಜುಲೈ 19ರಂದು ಜರುಗಲಿರುವ ಸಭೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುವ ಯೋಜನೆ ಇದೆ. ತಮಗೆ ಅದರ ಪ್ರತಿ ಉಚಿತವಾಗಿ ಬರಲಿದೆ.

'ಅಂಕಣ'ದ ಮುಂದಿನ ಸಂಚಿಕೆ(ಸೆ. 81) ರಂಗಭೂಮಿಯ ಅಂಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಳೆದ ಹತ್ತು ವರ್ಷದ ಕನ್ನಡ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆಸಿದ ವಿವೇಚನೆಗಳು ಆ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ 13 ರಂದು ರವೀಂದ್ರ ಕಲಾಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಆ ಸಂಚಿಕೆ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಲಿದೆ. ಆ ದಿನ ನಾಟಕವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರ ಗೋಷ್ಠಿಯೊಂದು ನಡೆಯಲಿದ್ದು ಸಂಜೆ 'ಆಸ್ಫೋಟ' (ರಚನೆ ; ಟಿ. ಎನ್. ಸೀತಾರಾಂ)ನಾಟಕವನ್ನು ಸೂತ್ರಧಾರ ತಂಡದವರು ಅಂಕಣದ ಸ್ಥಾಯಿನಿಧಿಗಾಗಿ ಅಭಿನಯಿಸಲಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯೊಡನೆ ನೀವು ನೀಡಿದ ಚಂದಾ ಹಣದ ಅವಧಿ ಮುಗಿಯಲಿದೆ. ನೀವು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ನಮ್ಮ ಚಂದಾದಾರರಾಗಿ ಓದುಗರ ಬಳಗದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಕೋರುತ್ತೇವೆ. ಜೊತೆಗೆ ನಿಮ್ಮ ಸ್ನೇಹಿತರನ್ನೂ 'ಅಂಕಣ'ದ ಸದಸ್ಯರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ.

ವಿವರಗಳಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕಿಸಿ :
'ಅಂಕಣ'
೮, 'ಚಿರಂಜೀವಿ'
ಹಳೇ ಈಜುಕೊಳದ ರಸ್ತೆ
ಕೋದಂಡರಾಮಪುರ

ಗೀತ ನಾಟಕ "ಅಹಲ್ಯೆ" ಮತ್ತು ಪು. ತಿ. ನ. ಅವರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ

ಪ್ರೀತಿ. ಎಸ್

"ಸ್ವಂತವಾದ ದಾರ್ಶನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವ ಗೋಜಿಗೇ ನಾನು ಹೋಗಿಲ್ಲ"[1] ಎಂದು ಪು. ತಿ. ನ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಬರಹಗಳು ಅವರದೇ ಆದ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಓದುಗನಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಒಬ್ಬ ಕವಿಯ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಪು. ತಿ. ನ ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿರುವ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಆಲೋಚನಾ ಶಿಸ್ತು, ಕಾವ್ಯನಾಟಕಗಳು ಧ್ವನಿಸುವ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ. ನಂತರ, ನವೋದಯದಿಂದೀಚಿನವರೆಗಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಗು ಹೋಗುಗಳ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತನಾ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಪು. ತಿ. ನ ರವರ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಅವರ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಪು. ತಿ. ನ ಹಾಗೂ ಇತರ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳ ಸಾಧನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇಡಿಯಾಗಿ ಕವಿಯನ್ನೂ ಆತನ ಕೃತಿಯನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುವ, ಆತನ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಪು.ತಿ.ನ ಅವರನ್ನು ಕೇವಲ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಯೆಂದೋ, ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತ ರೂಪಗೊಳಿಸದ, ಹೇಳಿಕೆಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಉಳಿಯುವ ವಿಚಾರವಾದಿಯೆಂದೋ ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಪಾಯಗಳಾಗುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ[2] ಇಂಥ ಸರಳೀಕರಣದ ಅಪಾಯವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು "ಅಹಲ್ಯೆ" ನಾಟಕ ಕೇಂದ್ರದ ಮೂಲಕ ಪು. ತಿ. ನ ರವರ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವರ ತಾತ್ತ್ವಿಕ

---

1. "ಕಾವ್ಯ ಕುತೂಹಲ"- 'ಋತ-ಸತ್ಯ-ರಸ (ನನ್ನ ಜೀವನ ಮೀಮಾಂಸೆ)' ಪುಟ 149. ಲೇ: ಪು. ತಿ. ನ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಹಕಾರಿ ಪ್ರಕಾಶ ಮಂದಿರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1966.
2. ನೋಡಿ- 'ಮೂರ್ತ ರೂಪ ಪಡೆಯದ ಕಾಳಜಿಗಳು'-ಟಿ. ಪಿ. ಅಶೋಕ ಪುಟ IV "ಪ್ರಜಾವಾಣಿ," 22-2-1981

ವಿಚಾರಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ 'ಅಹಲ್ಯೆ' ಒದಗಿಸುವ ಚೌಕಟ್ಟು ಉಳಿದ ಅವರ ಗೀತ ರೂಪಕಗಳಿಗೆ ದಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಪು. ತಿ ನ ಅವರು ತಮ್ಮ ಚಿಂತನ ಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನಾಶೀಲತೆಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಸೂರೆ ಮಾಡಿರುವ ಕೃತಿ "ಅಹಲ್ಯೆ". ಬದುಕನ್ನು ನಡೆಸುವ ಮೂಲ-ಭೂತ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅವರು ನಡೆಸಿರುವ ಗಾಢವಾದ ಚಿಂತನೆಯು ಪರಿಣಾಮ ವಾಗಿ ಹಲವಾರು ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ತಲುಪುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ತೀರ್ಮಾನಗಳ ಮೊತ್ತ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಗ್ಗಂಟಾಗಿ ಉಳಿಯದೆ ಕಲಾಕೃತಿಯಾಗಿ ಅರಳಿದೆ. ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇವರ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬಸವನ ಹುಳುವಿನ ಚಿಪ್ಪಾಗದೆ ಜೀವಂತ ಪಾತ್ರಗಳ ಉಸಿರಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಸಾನುಭವ ಮತ್ತು ರಸಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಎರಡನ್ನೂ ಕಾವ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡಲಾಗಿದೆ.

1941 ರಲ್ಲಿ ಹೊರಬಂದ 'ಅಹಲ್ಯೆ' "ಶೀರ ಹೊಸರೀತಿಯ ಪ್ರಯೋಗ ಎನ್ನಿಸಿ ದರೂ ಈ ನೆಲದಲ್ಲೇ ಅರಳಿದ್ದರಿಂದ, ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಮೌಲ್ಯ ವನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದದ್ದರಿಂದ ಕಿರಿ ಕಿರಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಲೇ ಇಲ್ಲ."[3] ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದಿಲ್ಲ. 1920–1947 ರ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "'ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯ' ಹರಿಯ ತೊಡಗಿದ್ದರೂ 'ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಲವ್' ಉಕ್ಕಿರಲಿಲ್ಲ"[4] ಎನ್ನುವ ಎಂ. ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯನವರ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ ವಾದುದು. ಕೆ. ಎಸ್. ಎನ್ ರವರ 'ಮೈಸೂರು ಮಲ್ಲಿಗೆ,' ಶ್ರೀನಿವಾಸರ 'ನಾಲ್ವತ್ತರ ನಲುಗು,' ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀರವರ 'ಒಲುಮೆ,' ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಸಖೀಗೀತ,' ಕುವೆಂಪುರವರ 'ಪ್ರೇಮ ಕಾಶ್ಮೀರ'—ಇತ್ಯಾದಿ ಕೃತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನದ ಆದರ್ಶವನ್ನು, ವಿವಾಹೋತ್ತರ ಮುಗ್ಧ ಪ್ರಣಯವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ವಿವಾಹೋತ್ತರ ನೀತಿಬಾಹಿರ ಪ್ರಣಯವನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗುಳ್ಳ 'ಅಹಲ್ಯೆ' ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಆಶಯದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ದಾಂಪತ್ಯದ ಆದರ್ಶವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ತಮ್ಮ ಇತರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿರುವ ರೀತಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಬುದ್ಧವಾದುದು ; ಕಲಾತ್ಮಕವಾದುದು.

ಪು. ತಿ. ನ ರವರಿಗೆ ಪ್ರಣಯವೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ವ್ಯಾಮೋ ಹದ ವೃತ್ತಾಂತವಾಗುಳಿಯದೆ ಅಮೋಘವಾದ ಜೀವಶಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಗಂಭೀರವಾದ ಮಾಯೆಯೆಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಚಿರಪರಿಚಿತವಾದ ಇಂದ್ರ–

---

3. ಪು. ತಿ. ನ ಅವರ 'ಅಹಲ್ಯೆ'–ವಿಸ್ತೃತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಪುಟ 79.
ಲೇ : ಬಿ ಎನ್. ನಾಗರಾಜ್ ಭಟ್, 1980. ಚಾಮುಂಡಿ ಎಂಟರ್ ಪ್ರೈಸಸ್ ಮೈಸೂರು.
4. 'ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ 1920-1947' ಲೇ. ಎಂ. ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ ಪುಟ 12. 1971. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯ, ಬೆಂ ವಿ. ವಿ.

ಅಹಲ್ಯೆಯರ ವೃತ್ತಾಂತವೂ ಕೇವಲ ವ್ಯಾಮೋಹದ ವೃತ್ತಾಂತವಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರ–ಅಹಲ್ಯೆಯರ ಕಾಮ, ಗೌತಮನ ಶಾಪ, ರಾಮನಿಂದಾಗಿ ಅಹಲ್ಯೋದ್ಧಾರ ಇವು ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಅಂಶ. ಪು. ತಿ. ನ ಅವರು ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆ ಚಿಂತನೆಯ ಜೊತೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನು ಕಾವ್ಯವಾಗಿಸುವ ಹವಣಿಕೆಯತ್ತ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲೂ ಯಾವ ಪಾತ್ರವನ್ನೂ ಉದಾತ್ತೀಕರಿಸುವ, ಇಲ್ಲವೆ ವೈಚಾರಿಕಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡದೆ ಮೂಲ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥಾಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ನಾಟಕದ ಶಿಲ್ಪ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಆ ಶಿಲ್ಪದ ಒಳನೈ ಕೂಟ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಧಕ್ಕೆ ಬರದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಣೆಗೊಂಡರೂ ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಬೆಳಕಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನೂ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಾಟಕದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಇದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಹೊರಟರೂ ಪು. ತಿ. ನ ರವರ ಮನೋಧರ್ಮದ ಮೂಲಭೂತ ಅಂಶಗಳತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬದುಕಿನ ತಳಹದಿಯಾದ ಒಲವು ಎಂದರೇನು ? ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪಾತ್ರ ವೇನು ? ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲೇ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದರಿಂದ 'ಅಹಲ್ಯೆ'ಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಪಾತ್ರಗಳು ಸಮರ್ಥ ನಾಟಕಕಾರನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಅನೇಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿ ಸುತ್ತವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಒದಗಿರುವ ಪೌರಾಣಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಸಂವಹನ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದರ ಕೂಡ ಅನೇಕ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ನಾಟಕಕಾರನಿಗೆ ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಮನ್ಮಥ ಮನುಷ್ಯ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವ ಪ್ರೇಮಕಾಮಗಳ ಭಾವನಾ ಸಮಗ್ರಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿರೂಪಕ. ಚಿತ್ತಜನಾದ ಈತ ಮಾರತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದು ಮಂಗಳನಾಗುವುದು ಅಹಲ್ಯೆಯ ಮನ ದಲ್ಲೇ. ಅಹಲ್ಯೆ, ಇಂದ್ರ, ಗೌತಮ ಇವರುಗಳು ಮನುಷ್ಯಚೇತನದ ಏಳುಬೀಳು ಗಳಿಗೆ, ಸಹಜದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ ಒಡ್ಡಿದ ಸಂಕೇತಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ; ನೀತಿ–ಭಾವನೆಗಳ ನಿರಂತರ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡಿದ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಪು.ತಿ.ನ.ರವರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾಮವು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಆತ್ಮಾ ಧಾರಗಳಾದ ಭಾವಗಳನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಈ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು ಸುಖ ವನ್ನೂ, ಆತ್ಮಭಾವಗಳು ಸಂತೋಷವನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತವೆ; ಕೋರುತ್ತವೆ. ಅವರ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಂತಿರುವ ಈ ಕಾಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪು.ತಿ.ನ. ತಮ್ಮ ನಾಟಕದ ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಗಳ ಸುಖಾಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನೂ, ಆತ್ಮಭಾವಗಳ ಆನಂದದ ಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ತೀರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಬೆಲೆಯೇ 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬು ದಾಗಿ ಪು.ತಿ.ನ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮದ ಬೆಲೆಯ ಮೂಲಕ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಸಂಬಂಧಿಸುವ ಯತ್ನ ಮಾನವಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ಅಭಿ

ಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾದಾಗ ಅರ್ಥಕಾಮಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣವು ಧರ್ಮದ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಹಜ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಆತ್ಮಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ವಿವಾಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿವಾಹಿತರಿಗೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಂಗಾತಿಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವುದು ಧರ್ಮಸಮ್ಮತ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪು.ತಿ.ನ. ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮುಖದ ಮೂಲಕ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆ ಮೂಲಕ ಧರ್ಮದ ನಿಯಮಗಳ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನದ ಕರ್ತವ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಲೋಪ ಇತರರ ದುರ್ವರ್ತನೆಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರೆ ಕರ್ತವ್ಯಚ್ಯುತರಾದವರೂ ತಪ್ಪಿತಸ್ಥರೇ ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಜಾರಿಣಿಯಾದ ಸ್ತ್ರೀ ಸತ್ತರೆ ಆಕೆಯ ಗೂಢಪತಿಗೂ ಮದುವೆಯಾದ ಪತಿಗೂ ಅಶೌಚವನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಈ ವಿಧಿ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಹವಣಿಕೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ "ಹಿಂದಿನವರು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿರುವ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಹಾಗೂ ಆಚಾರ ಸಂಹಿತೆಗಳ ಪುನರಾವಲೋಕನ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ ಅವಶ್ಯಕ'[5] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು ಅಹಲ್ಯೆಯದೊಬ್ಬಳದಾಗದೆ ಗೌತಮನೂ ಸಹಭಾಗಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಹಲ್ಯೆಯ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿ ಪು.ತಿ.ನ.ರವರ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆವರಣ ಕಳಚಿಕೊಂಡು ಹೊಸದೊಂದು ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ ಜೀವನದೃಷ್ಟಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಅಂಶ ಸಹಾಯಕ ಬೆಳಕನ್ನು ಬೀರಬಲ್ಲದು.

ಇನ್ನು ಧರ್ಮವನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಜೀವನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಪು.ತಿ.ನ.ರವರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. 'ಧರ್ಮವನ್ನು ಮಾನವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡುವ ಒಂದು ಬೆಲೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ "ಯಾವ ವಸ್ತು, ಕರ್ಮ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಯಾವ ಬೆಲೆಯೂ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕವಲ್ಲ. ಅದು ಪರಿಸರಾವಲಂಬಿ, ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಯೋಜನಾವಲಂಬಿ, ಅಮೂಲ್ಯವಾದುದನ್ನು ಪ್ರಯೋಜನಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮಿತಗೊಳಿಸುವುದೇ ಬೆಲೆಯ ಕೆಲಸ"[6] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ

---

5. 'ಶಿಷ್ಟಾಚಾರ' "ದೀವರೇಜ್", ಲೇ: ಪು. ತಿ. ನ, ಪು: 3. 1980 ಶ್ರೀ ಮಂಜುನಾಥೇಶ್ವರ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ ಧರ್ಮಸ್ಥಳ
6. 'ಋತ-ಸತ್ಯ-ರಸ ; ನನ್ನ ಜೀವನ ತತ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆ' ಲೇ: ಪು. ತಿ. ನ. ಪು. 150 'ಕಾವ್ಯ ಕುತೂಹಲ.'

ನಾವು ಕಟ್ಟುವ ಒಂದೊಂದು ಬೆಲೆಯೂ ಬದುಕಿನ ಹಲವಾರು ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವುದನ್ನು 'ಅಹಲ್ಯೆ' ನಾಟಕ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಲವು ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ವರ್ಣವೈಭವದೊಂದಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದಾಗ ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಅಹಲ್ಯೆ ಚಂಚಲಚಿತ್ತಳಾದಳು. ಅದುಮಿಟ್ಟ ಭಾವನೆಗಳ ಆವೇಗ ಬದುಕನ್ನೇ ನುಂಗುವಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾದಾಗ ದಾಂಪತ್ಯಧರ್ಮ ಶಿಥಿಲವಾಯ್ತು. ಪತಿಯ ತಪದ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ನೆಚ್ಚಿಗೆಯೂ ಇಲ್ಲ; ಇತ್ತ ನೂರಾಸೆ ತವಕಗಳ ತಾಣವಾದ ಮನಕ್ಕೆ ಪತಿಯ ಧರ್ಮ ಸಮ್ಮತ ರಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ತನ್ನ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟಾಸೆಗೆ, ಬಾಳ್ಮಿಗುವ ಅನುರಾಗಕೆ ತನ್ನನ್ನೇ ಮಿಾಸಲಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಉತ್ತರ ಕ್ಷಣದಲ್ಲೇ ತನ್ನ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಕ್ರಿಯೆಯ ಹಕ್ಕು ಕಳೆದ ನಂತರ ಬಂದದ್ದನ್ನು ಯಾವ ಆಯ್ಕೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವೆ ಅನುಭವಿಸಬೇಕು. ಈಗುಳಿದಿರುವುದು ಬರಿಯ ಹಳಹಳಿಕೆ ಮಾತ್ರ. ಒಲವೆಂದದ್ದು ಒಲವಲ್ಲ; ಹೂವೆಂದಿದ್ದು ಹಾವು. ಮೋದವೇನಿದ್ದರೂ "ಮುಟ್ಟಲೊಡೆಯುವ ನೀರ ಹೊಳೆಗುಳ್ಳೆಯಂತೆ."

ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಅಹಲ್ಯೆಯದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅವರಿಬ್ಬರನ್ನೂ ಶಪಿಸಿದ ಗೌತಮನೂ ಕೂಡ "ರಾಗಕ್ಕೆ ಈಡಾಗಿ ಮೋಹವಶನಾಗಿ ಕೆಟ್ಟೆನೋ ಕೆಟ್ಟೆನೋ ಆತುಮವ ನೀಗಿ" ಎಂದು ಹಲುಬುತ್ತಾನೆ. ಮನ್ಮಥನು ಹೇಳುವಂತೆ ಮಾಗಿಯೊಳಿರುವ ವಸಂತದಾಸೆಯಂತೆ ಪತಿಯಾಸೆಯುಳ್ಳವ ಗೌತಮ. ಆದರೂ ಅಧಿಕಾರದ ಅತ್ಯುಚ್ಚ ಸ್ಥಾನವಾದ ಇಂದ್ರತ್ವ ಪದವಿಯನ್ನೇ ತನ್ನ ತಪದ ಗುರಿಯಾಗುಳ್ಳವ. ನೀತಿಯ ನೆಪದಲ್ಲೇ ರಂಭೆಯನ್ನು ಗೆದ್ದ ಗೌತಮ ಅದೇ ನೀತಿಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಕಾಮನಿಗೆ ಶರಣಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕೈ ಹಿಡಿದ ಧರ್ಮಪತ್ನಿಯ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವ, ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದ ತ್ಯಾಗದ ದೀಕ್ಷೆಯೇ ಆ ನೀತಿ. ಆದರೆ ಈ ನೀತಿಯ ಅರಿವು 'ಸಮಯಮರಿತರಳಿ' ಬಾರದೆಹೋಯ್ತು. ವ್ರತಗೆಟ್ಟು ಬಂದಾತ ಮತಿಗೆಟ್ಟು ಪ್ರಣಯಿಗಳಿಬ್ಬರನ್ನೂ ಶಪಿಸುತ್ತಾನೆ ಕೆಂಡವನಾಂತಿರುವ ಬಾಳ ಬಟ್ಟೆ ಅವನದಾಗುತ್ತನೆ.

ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಭ್ರಮೆಗಳು ಕಳಚಿ ಬೀಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ನಿರಾಸೆ, ಭಯ, ವಿಷಾದ, ನೋವು, ಗೊಂದಲ, ವಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಮೂಲ ತತ್ತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಪು. ತಿ. ನ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಎಲ್ಲ ಮಾನವರ ಸುತ್ತಲೂ ನಿರಂತರವೂ ಈ ಶುಭಾಶುಭ ಫಲಗಳು ಕುಣಿದಾಡುತ್ತಿನೆ. ಒಂದನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಎಳೆದರೆ ಕೊಂಡಿಯಂತೆ ಮಿಕ್ಕವೂ ಎದ್ದು ಬರುತ್ತವೆ"[7] ಎನ್ನುವ ಅವರು ತಮ್ಮ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

---

7. "ಋತ-ಸತ್ಯ-ದರ್ಶನ: ನನ್ನ ಜೀವನ ತತ್ವಮೀಮಾಂಸೆ, ಕಾವ್ಯ ಕುತೂಹಲ, ಪು: 151 ಪು.ತಿ.ನ

"ಲೇಸೊಂದಾಗಲು ಸಾಸಿರ ಕೇಡುಗಳಾ ಲೇಸನು ಸುತ್ತೆ
ಹಿಗ್ಗೊಂದಾಗಲು ಸಾಸಿರ ಕುಗ್ಗುಗಳಾ ಹಿಗ್ಗನ್ನು ಮುತ್ತೆ
ತಣಿವೊಂದಾಸೆಯ ಸುತ್ತಲು ಸಾಸಾವಿರ ಸುಯ್ಯುಗಳೇಳೆ
ಕುಣಿ ಕುಣಿದಾಡುವವಾವೀ ಮನುಜರ ಬಾಳ್ ಬಾಳಿನ ಮೇಲೆ"8

ಇದು ಭ್ರಮೆಗಳ ಜಲಿಯ ವಿಚಿತ್ರ ಲಾಸ್ಯ ತಾಂಡವವನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಭವ ಪ್ರವಾಹದ ಈ ಮಿರುಗಿನ ಬೆಡಗನ್ನು ಯಾವೊಂದು ಚಿಂತನೆಯ ಲಹರಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯ ಲಾದೀತು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವಿಸ್ಮಯಾಶ್ಚರ್ಯಗಳೇ ಸ್ಥಾಯಿಯಾದ ಮನಸ್ಸು ದಿವ್ಯ ಲೀಲೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಮಿಥಿಕಲ್ ಆದ ಚಿಂತನಾ ರೂಪಿ ಉತ್ತರವನ್ನೇ ನವೋದಯದ ಪ್ರಮುಖ ಕವಿಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬದುಕಿನ ಚಲನಶೀಲ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲಕ ಒಪ್ಪುತ್ತಾ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪು. ತಿ. ನ ದಿವ್ಯ ಚೈತನ್ಯ ಲೀಲೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಲಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದರೂ ಪು. ತಿ. ನ ಅವರ ದಿವ್ಯಚೈತನ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಅಮೂರ್ತ ವಾಗಿಲ್ಲ. "ಒಂದು ಚಿಟಕಿ ರೇಡಿಯಂನಲ್ಲಿರುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿ ಒಂದು ಟನ್ ಕಲ್ಲಿದ್ದಲಿನ ಲ್ಲಿಲ್ಲವಂತೆ"9 ಇನ್ನುವ ಪು. ತಿ. ನ ಚೈತನ್ಯ ಸತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೂ ಮಹಾಸತ್ವರಿಗೂ ಇರುವ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂತರವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಚೈತನ್ಯಸತ್ವ, ಚೈತನ್ಯಸತ್ವರ ಬಗೆಗಿನ ಪು. ತಿ. ನ ರವರ ವಿಚಾರವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ನಾವು ಮತ್ತೆ ನಾಟಕದ ಗೌತಮಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂಲ ಭೂತವಾಗಿ ತಪಸ್ವಿನ ಧ್ಯೇಯ ಮನುಷ್ಯಚೈತನ್ಯದ ವಿಕಾಸವೇ ಆಗಿದೆ. ಪು. ತಿ. ನ ಅವರು ಈ ಚೈತನ್ಯವಿಕಾಸವನ್ನು ನಿದ್ರೆ, ಸ್ವಪ್ನ, ಜಾಗೃತಿ, ಕಲೆ ಹಾಗೂ ರಸ—ಎಂಬ ಐದು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗೌತಮನ ಚೇತನ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಈ ಹಂತಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಕಾಸವಾಗುವುದು ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಅಹಲ್ಯೆ'ಯ ಚೇತನದ ವಿಕಾಸ ಕೂಡ ಈ ಜಾಡಿನಲ್ಲೇ ಸಾಗುತ್ತದಾದರೂ ಆ ವಿಕಾ ಸದ ಹಂತಗಳನ್ನು ಗೌತಮನಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವಷ್ಟು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಆಕೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸ ಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ತಪೋನಿಷ್ಠ ಗೌತಮ ತನ್ನ ಸಂಯಮಶಕ್ತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ರಂಭೆಗೆ ಅವಶ ವಾಗಿ ಉಳಿದುದರ ನೀತಿಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಕಾಮನಿಗೆ ಶರಣಾಗಿ ಅಹಲ್ಯೆಯ ಜೊತೆಗೂಡುವು ದನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗೌತಮ ಅಹಲ್ಯೆಯಿಂದ ದೂರವಾಗಿ ದಾಂಪತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನೂ ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಇತ್ತ ತಪದ ಉದಾತ್ತ ಧ್ಯೇಯವನ್ನೂ

8. ಕಾವ್ಯ ಕುತೂಹಲ ಪು: 151
9. ಅದೇ, ಪು: 153

ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಚೈತನ್ಯ ವಿಕಾಸವೇ ತಪದ ಗುರಿಯಾಗಿರುವ ಅದರ ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲೇ ಗೌತಮನು ಎಡವಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ನಿದ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಜಡಸ್ಥಿತಿ. ಸ್ವಪ್ನವೆನ್ನುವುದು ಋತಶೂನ್ಯ ಲೋಕ ವಿಹಾರವಾದರೆ ಜಾಗೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಋತಬದ್ಧಲೋಕ. ಪು.ತಿ.ನ ರವರು ಋತ ವೆಂದರೇನೆಂದು ಎಲ್ಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಬಳಕೆಯೇ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಋತವೆನ್ನುವುದು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಶಕ್ತಿ, ಅವರ ಕಾರ್ಯವಿಧಾನವಿರಬಹುದು. ನದಿನದಗಳು ಶಿಶಿರದಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಿ ಹೊಂದಿ ವಸಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ವಚ್ಛಂದವಾಗಿ ಹರಿಯದ ಕ್ರಿಯೆ ಈ ಋತವಾಗಿದೆ. ಬೋಳು ಎಲೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದು ಕೆಂಪುಚಿಗುರಿನ ಅಲಂಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮರದ ಜೈವಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಈ ಋತವೇ. ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಮಾನವ ಸಂದರ್ಭದ ಎಲ್ಲ ದ್ವಂದ್ವಗಳಾದ ಹುಟ್ಟು-ಸಾವು, ಮರೆವು-ನೆನಪು, ಕತ್ತಲೆ-ಬೆಳಕು, ವಿರಹ-ಮಿಲನ ಗಳ ಆಶಯವೇ ಈ ಋತವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದಾಂಪತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯವೂ ಒಂದು ಋತ. ಆ ಋತದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿ ಗೌತಮನ ಅಹಂಕಾರದ ಮಿತಿ ಇದೆ. ಒಲಿದವರ ಒಲುಮೆಯನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಒಲುಮೆಯಿಂದ ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಲು ಈ ಅಹಂಕಾರ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮನ್ಮಥ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಇದು ಸ್ವವಂಚನೆಯ ರೀತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಸಂದರ್ಭದ ಇಂಥ ಎಲ್ಲ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೂ ಮನ್ಮಥನ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಒಲುಮೆಬಡವನಾದ ಗೌತಮ ತೊಡಗಿದ್ದ ಕೆಲಸ ತಪವಲ್ಲ; ಕರಣಗಳನು ಕಾಯುವಾಳಾಗಿ ಅಸ್ವತಂತ್ರನಾದಾಗ ಏನು ತಾನೆ ಸಾಧಿಸು ತ್ತಾನೆ? ಪು.ತಿ.ನ ಅವರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಮಾನವನ ಮಹಾಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಮೌಲ್ಯ ಗಳಿಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಆಧಾರವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. "ಮಾನವ ಎಷ್ಟು ಸ್ವವಶನೋ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಆತ ಆತ್ಮಶಾಲಿ." ಕಾಮಕ್ರೋಧಾದಿಗಳ ವಶನಾದಾಗ ಮನುಷ್ಯ ಅಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಅಸ್ವತಂತ್ರವಾಗುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಭಗವಂತನ ಕೃಪೆಯಿಂದಲೇ ಲಭಿಸಿದೆ."[10]

ತನ್ನ ಅಸ್ವತಂತ್ರ್ಯತೆಯಿಂದ, ಜಡಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವ ಸಂದರ್ಭ ಗೌತಮನಿಗೆ ಒದಗುತ್ತದೆ. "ರೂಢಿಯಾಳು ಮರೆತೆ! ಬಾಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಗಿಟ್ಟಿ! ನನ್ನ ಧರ್ಮದ ಗುಡಿಯು ಬೆಳಕಿಗೀ ಮುಸುಕಿಟ್ಟೆ! ತಪವೆಂದೆ ಜಪವೆಂದೆ, ರಾಗವನು ಹಿಂಗಿಸಿದೆ,! ಒಲಿದಗೊಲವೊಳೆ ಮುಕ್ತಿ ಎಂಬುದರಿಯದೆ ಹೋದೆ!" ಎಂಬ ಸತ್ಯದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಆತನಿಗೆ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. "ತನ್ನದೆ ತಾ ಗೆಲ್ಲದವಂ ಇಕೊ

---

10. 'ಅವತಾರ ಸಂಧ್ಯಾ', ದೀಪರೇಖೆ, ಪು.ತಿ.ನ, ಪು: 63.

ಈ ಹುಸಿ ತವಸಿ" ಎಂದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೆ ಜರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪದ ಕ್ರಿಯೆ ಆತನ ಚೈತನ್ಯ ಸತ್ವದ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ.

'ತಾನು' ಎಂಬ ಸ್ವಾರ್ಥಮೂಲ ಉದ್ದೇಶದ ಮೂಲಕ ಶಕ್ತಿಸಂಚಯಕ್ಕೆಳಸಿದ ಗೌತಮನ ಮನಕ್ಕೆ ಆತ್ಮದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪ ಆಗಲಾರದು. ಯಾವ ಕೋನದಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಬರೀ 'ಗೌತಮ'ನೇ ಕಾಣುವ ಕನ್ನಡಿಗಳ ಕೋಣೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ ಗೌತಮ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ನಮ್ಮ ಪ್ರೀತಿಯು ಜಗತ್ತಿನ ಸಚರಾಚರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಆತ್ಮದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ವೇಗ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರೇಮ ವಿಶ್ವಪ್ರೇಮವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುವ ಆತ್ಮದ ಗುಟ್ಟನ್ನು ಗೌತಮ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಆ ಪ್ರಕ್ಷುಬ್ಧ ವಾತಾವರಣದಿಂದ, 'ಪಳಿದಾಣ'ದಿಂದ ದೂರವಾಗಿ ಹಿಮಗಿರಿ ಏಕಾಂತವಾಸವನ್ನು ಆತನ ಮನ ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾದ ನಂತರ ಆತ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಚೈತನ್ಯಸತ್ವ ವಿಕಾಸದ ನಂತರದ ಹಂತ.

ಜಾಗೃತಿಯ ನಂತರದ ಹಂತವನ್ನು ಪು.ತಿ.ನ 'ಕಲೆ' ಎಂದು ಕರೆದು ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಋತದ ಜಗತ್ತು ಮುಂದವಾಗಿ ಭಾವಪ್ರಚುರವಾದ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆಂಬ ಹೊಸ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಆ ಚೇತನ ಅಳವಟ್ಟು ತನ್ನ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ನಡೆಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ."11 ಸತ್ಯವೆಂಬ ಈ ಹೊಸ ಸೂತ್ರ ಭಾವನಾವಲಂಬಿಯಾದ ಇಹದ ಬೆಲೆ. 'ಕಲೆ' ಮತ್ತು 'ಕಾವ್ಯ'ಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪು.ತಿ.ನ ಅವರ ವಿಚಾರ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಚೇತನದಲ್ಲಿ ಭವದ ಧರ್ಮಾರ್ಥಕಾಮಸಂಬದ್ಧವಾದ ಆಕರ್ಷಣೆಗೂ ಮುಕ್ತಿಯ ವಿಕರ್ಷಣೆಗೂ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಘರ್ಷಣೆಯಿಂದ ಕಾವ್ಯ ಉದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಘರ್ಷಣೆ ವಿಕರ್ಷಣೆಯ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಕಲೆಕಾವ್ಯನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ಈ ರೂಪಕದ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ :

'ಭೂಮಿಗೆ ಸೋಮೋಪಗ್ರಹದಂತೆ ಭವಕ್ಕೆ ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯ. ಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಇರುವ ಆಕರ್ಷಣೆ ವಿಕರ್ಷಣೆಗಳ - ಸಂಯೋಜನೆ ಕಲೆಗೂ ಇದೆ. ಈ ತೆರದ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಅವರ ಕಾವ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಕರ್ಮದ ಪ್ರಜ್ಞಾಮೂಲದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವರೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ರಸಪ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪರಿವೇಶದೊಂದಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪು.ತಿ.ನ ಅವರ ಈ ರೀತಿ ಅನನ್ಯವಾದುದು.

ನಂತರದ, ಕೊನೆಯ ನೆಲೆಯೇ ರಸದ ನೆಲೆ. ರಸಶಾಸ್ತ್ರವೆನ್ನಬಹುದಾದ

---

11. 'ಋತ-ಸತ್ಯ-ರಸ : ನನ್ನ ಜೀವನ ತತ್ವಮೀಮಾಂಸೆ', 'ಕಾವ್ಯಕುತೂಹಲ'- ಪು.ತಿ.ನ, ಪು : 161.

ಗೀತೆಯ ಶುಭಾಶುಭ ಫಲತ್ಯಾಗ ವಿಧಿಯನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಭವದ ಬೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆಯಬಲ್ಲ ಚೈತನ್ಯ ಸತ್ವದ ಕುರಿತಾದ ಪು. ತಿ. ನ ಅವರ ವಿಚಾರ ಈ ರಸ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಲೋಕದ ಯಾವ ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಳವಡವೆ, ತಮ್ಮ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಕಣಸನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಹು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂ ಅಸುಖಿಗಳೂ-ಅಸ್ವಸ್ಥರೂ ಆಗಿರುವವರು ಸಂತರು, ಮಹಾಪುರುಷರು. ಚಿಂತಿಸಿದಷ್ಟೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ 'ದೈವ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಇಂಥ ಅಸ್ವಸ್ಥ ಸಂತರ ಕನಸಿನಿಂದಲೇ– ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಪು. ತಿ. ನ. ಇಂಥವರಿಂದ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಂಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಸಾಸ್ತಿಕ್ಯ ಜಾಗೃತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಗೌತಮ ಇಂಥ ರಸಾಸ್ತಿಕ್ಯದ ನೆಲೆಗೆ ತಲುಪುವ ಕ್ರಿಯೆ ನಾಟಕದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದುದು. ಗೌತಮನ ಮನದ ಎಲ್ಲ ದ್ವಂದ್ವಗಳಳಿದು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲತತ್ತ್ವದ ದರ್ಶನ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿವ ಶಿವೆಯರ ಮಿಲನದಂತೆ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಗೌತಮ–ಅಹಲ್ಯೆಯರ ಮಿಲನವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಈ ಮಿಲನವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಈ 'ಮಹಾಬಂಧ'ಕ್ಕೆ ಒಲಿದು ತನಗೆ ತಾನು ಪೂರ್ಣವಾಗುವ ಪರಿಯನ್ನು ಹರಿವ ನದಿ, ಹೂತಳೆದ ಮರಗಳಲ್ಲಿ ಗೌತಮ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಮನದಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಸಂಶಯಗಳನ್ನು ಮನ್ಮಥನ "ರಾಗದ ಹಂಬಲವೂ ಇರವೆ ಅಂತೆಯೇ ತ್ಯಾಗದ ಹಂಬಲವೂ ಇರವೆ. ರಾಗದಿ ತುಸ ನಡೆ; ತ್ಯಾಗದಿ ತುಸ ನಡೆ—" ಎಂಬ ಮಾತು ಕೊಚ್ಚಿಹಾಕುತ್ತದೆ.

ಜೀವನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರೇಮಶ್ರುತಿ, ರತಿವಿರತಿಯೆ ತಾನವೆಂಬುದನ್ನು ಮದನ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ ಆಗ ಭವಭೀತಿಯಳಿದು ತನ್ನ ಈ ಮುಕ್ತಿಯ ನಿಕಷ ಜಗವಾಗಲಿ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಗೌತಮ. ಅವನ ಜೀವನ ಮತ್ತೆ ಹರಿಯಲಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಬಿದ್ದ ಅಹಲ್ಯೆ ಸುಟ್ಟ ಫೀನಿಕ್ಸ್ ಪಕ್ಷಿಯಂತೆ ಮತ್ತೆ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಮರಳುವ ಆಶಾ ಸೂಚನೆಗಳೂ ಮೂಡುತ್ತವೆ.

ಈ ರಸಾಸ್ತಿಕ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮುಂದುವರೆದು ಅವತಾರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಪು.ತಿ.ನ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಜನಪದದ ರಸಾಸ್ತಿಕ್ಯಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ನರಳುವ ಕೆರಳುವ ಮನುಷ್ಯ ಕೇವಲ ಧರ್ಮದ ಬೆಲೆಯನ್ನೊಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಜಡ ಜಾಗ್ರದ್ರುಸಾವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಆಕ್ರಮಿಸಿ ನಿಂತಿರುವ ಭಗವದವತಾರಕ್ಕೆ ಮೊರೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ಅವತಾರದಲ್ಲಿ ಜಡದಿಂದ ಋತಕ್ಕೆ ಋತದಿಂದ ಸತ್ಯ, ಸತ್ಯದಿಂದ ರಸಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ ಚೈತನ್ಯರನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯಬಲ್ಲ ಪುರುಷೋತ್ತಮನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ರವೀಂದ್ರರ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ದರ್ಶನದ ನವೀನತೆಯೂ ಪು.ತಿ.ನ ಅವರ ಅವತಾರ ಕಲ್ಪನೆಯ ಚಿಂತನೆಗೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ.

'ಪುರುಷೋತ್ತಮ'ರ ಅವತಾರವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಲೇ ಪು. ತಿ. ನ

ಅವರು ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇಳಿಗಾಲದಲ್ಲಿ ರಸಾಸ್ವಾದಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಆ ಜನಾಂಗ ಭಕ್ತಿಯ ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಏಳಿಗೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಭಕ್ತಿಯೂ ದೀನದಾಸ್ಯಭಾವವೂ ಪ್ರಶಸ್ತವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ ಕಾರಣ ಮಹಾಭಾರತದ ಕೃಷ್ಣನಿಂದಲೇ ಅವತಾರವೆಂಬ ಭಾವ ಹುಟ್ಟಿರಬಹುದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನುಪಡುತ್ತಾರೆ. ಪು. ತಿ. ನ

ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಏರುವೆಯ ಕಾಲದ ರಾಮ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮನುಷ್ಯನೆಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ ಪು. ತಿ. ನ ಅವರಿಗೆ. ರಾಮಾಯಣದ ವರ್ಣನೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವುದು ಧರ್ಮಸಂಯಮಿತವಾದ ಅರ್ಥಕಾಮ ಪ್ರಪಂಚವೆಂದೂ ಆಸೆಯನ್ನು ಹುಲುಸಾಗಿ ಬೆಳಸಬಲ್ಲ ಋತ್ವಿಕರ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವುದು ಅದರ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯವಾಗಿ ಪು. ತಿ. ನ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಅಳುತ್ತಾ ಹಿಂದಿರುಗಿದ ರಾಮನ ಧರ್ಮನಿಷ್ಠೆ ಅವನ ಹೃದಯ ರಸವನ್ನು ಶೋಷಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ರಾಮ ಪು. ತಿ. ನ ಅವರಿಗೆ 'ಮಹಾಧ್ಯೇಯವಾದಿ'. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ರಾಮ ಕೃಷ್ಣನಿಗಿಂತ ಸರಳನಾಗಿ, ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ರಾಮಕೃಷ್ಣರ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಭಕ್ತಭಾವ ಸಮವಾದದ್ದು. ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೆ ಪತಿತ ಪಾವನತ್ವವನ್ನು ಆ ಭಕ್ತಿಯೇ ದೊರಕಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿಯ ರೂಪವಾದ ಈ ದೈವತ್ವದ ನೆಲೆಗೇರಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಭಕ್ತರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಸತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ತಾವು ಆ ನೆಲೆಗೇರದ ಹೊರತು ತಾವು ಅಪರಿಪೂರ್ಣರೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನೆಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಅರವಿಂದರ ಪುರುಷೋತ್ತ ದರ್ಶನದ ಜೀವಾತ್ಮ ತನ್ನ ಅಹಂಕಾರದ ಮಿತಿಯನ್ನು ಕಳೆದು ಪರಮಾತ್ಮಸತ್ತ ನಾಗುವ ವಿಚಾರವೇ ಪು. ತಿ. ನ ರವರ ಅವತಾರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿದೆ.

ಇಂಥ ರಾಮನ ಪವಿತ್ರದರ್ಶನದಿಂದ ಅಹಲ್ಯೆ ಉದ್ಧಾರವಾದಳೆಂಬ ಸಂಗತಿ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾವಕೋಶದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿದೆ. ಪು. ತಿ. ನ ರವರು ತಮ್ಮ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ರಾಮನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ತರದಿದ್ದರೆ ಅವರು ಆರಿಸಿಕೊಂಡ ನಾಟಕದ ಪೌರಾಣಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಊನ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯಿಂದ ನಾಟಕದ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ಯಾವ ಮುಕ್ಕೂ ಹಿಡಿಯುವುದಿಲ್ಲ. [ಬುದ್ಧಣ್ಣ ಹಿಂಗಮಿರೆಯವರ 'ಅಹಲ್ಯೆ' ನಾಟಕವನ್ನೂ ಪು. ತಿ. ನ ರವರ ಈ ನಾಟಕವನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು.] ಶುಷ್ಕ, ತಾರ್ಕಿಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಜೀವನ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯಮಯವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ಈ ಕೃತಿ ಎಲ್ಲೂ ತನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಮಾಯಣ ಗೀತರೂಪಕಚಕ್ರದ ಕೊನೆಯ ನಾಟಕವಾದ 'ಅಹಲ್ಯೆ ಈ 'ರಾಮತ್ವ' ಮೌಲ್ಯದ ಪುನಃಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಸ್ವೀಕೃತವಾಗುತ್ತಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಪು. ತಿ. ನ ಜಾಗೃತವಾಗಿದ್ದಾರೆ. "ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದ ಪುನಃ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷಗೊಳ್ಳುವವರು ಪ್ರಾಯಶಃ ಸಂದವರೇ ಹೊರತು ಇಂದಿನ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ವರಲ್ಲ ಎಂದೂ ನನಗೊಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ".12 ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. "ವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರಚುರ ವಾದ ಈ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಬರಿ ಭಗವನ್ನಾಮವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಗೀತ ಬದುಕುವುದು ಕಷ್ಟ, ಈಗಿನ ದೈವಸ್ವರೂಪ ಪುರಾಣದ ಮೂರ್ತ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ತುಂಬ ಗಹನವೂ ಗಂಭೀರವೂ ರಹಸ್ಯಮಯವೂ ಆಗಿದೆ"13 ಎಂಬ ಅರಿವಿದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಇಂಥ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತಿಯೊಬ್ಬ ಹೇಗೆ ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದನ್ನು ಪು. ತಿ. ನ ಅವರಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಇಂಥ ಸವಾಲನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಎದುರಿಸುತ್ತಲೇ ಅವರದೇ ಆದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ಮಾರ್ಗದ ಹುಡ್ಕಾಟಕ್ಕೆ ತೊಡಗಬೇಕಾದುದರ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. "ಆಧುನಿಕ ಗೀತ ನಾಟಕಕಾರ ತನ್ನ ರಸ ಸ್ಥಿತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಧಾತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಾತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕಾಗಿದೆ."14 ಎಂಬ ಅರಿವು ಅವರ ಗೀತ ರೂಪಕಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ, ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ, ಸ್ವರಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಭಾವಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೊರ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂಗೀತದೊಳಕ್ಕೆ ತೂರಿಸುವುದರಿಂದ ಏರ್ಪಡುವ ಅನುಕರಣೆಯನ್ನೊಪ್ಪದ ಪು. ತಿ. ನ ಹೊಸದಾರಿಯಲ್ಲಿನ ನಡಿಗೆಗೆ ಹಳೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಆ ಮೂಲಕ ಹೊಸತನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೊಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. 'ಹಂಸದಮಯಂತಿ ಮತ್ತು ಇತರ ರೂಪಗಳು' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಗೀತಗಳು ಈ ಸಂಧಿಕಾಲದ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಅವರ ಗೀತಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅವರ ಇಡೀ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ. ಆ ಕಾರಣ ಅವರೊಬ್ಬ ಉದಾರವಾದಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಶೀಲನಂತೆ ಕಾಣಬರುತ್ತಾರೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಆದರ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಆರ್ಷೇಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆದರ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳು, ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಧರ್ಮ, ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ—ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆವರಣಗಳ ಸಂದರ್ಭ

---

12 'ಶ್ರೀ ರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕಂ', ಅರಿಕೆ, ಪು. ತಿ. ನ, 1967, ಗಂಗಾತರಂಗ, ಮೈಸೂರು

13 'ಹಂಸದಮಯಂತಿ ಮತ್ತು ಇತರ ರೂಪಕಗಳು' ಅರಿಕೆ, ಪು. ತಿ. ನ, 1965, ಶಾರದಾ ಮಂದಿರ ಮೈಸೂರು.

14 "ಹಂಸ ದಮಯಂತಿ ಮತ್ತು ಇತರ ರೂಪಕಗಳು", ಅರಿಕೆ, ಪು. ತಿ. ನ.

ದಲ್ಲಿ ಪು. ತಿ. ನ ಅವರ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಚಿಂತನಾತ್ಮಕ ಸಾಧನೆಗಳು ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಉಳಿದ ಒಳ ಆವರಣಗಳಿಂದ ಹೊರಬರುವ, ಆದರ ಮೇಲೆ ಹೊಸ ಬೆಳಕನ್ನು ಚೆಲ್ಲುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದರೂ ಮೌಲ್ಯದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇಡಿಯಾಗಿ ಆ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಗೇ, ಆ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೇ ಹೊಸ ಆಯಾಮ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ವೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಗುಂಪುಗಾರಿಕೆ : ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ*

ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಲುಷಿತವಾಗಿದೆ: ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಗುಂಪುಗಾರಿಕೆ; ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮೂಲೆ ಗುಂಪಾಗಿವೆ; ನಿಜವಾದ, ಮತ್ತು ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾದ, ಮುಕ್ತ ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ–ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕೇಳಿದಾಗ, ಇಂಥ ಮಾತುಗಳೂ ಕ್ಲೀಷೆಗಳಾಗಿ ಬಿಟ್ಟವೆಯೇನೋ ಎಂದು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡುವವರ ಕಳಕಳಿಯನ್ನೂ, ನೈತಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದರೂ, ಯಾವ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರ, ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲದೆ, ಅತ್ಯಂತ ಶುದ್ಧ ಹಾಗೂ ಮೌಲ್ಯನಿಷ್ಠವಾದದ್ದಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಕಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ; ಅದರ ಬದಲು ಇಂಥ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುಂಪುಗಾರಿಕೆ ಇದೆ ಎಂದು ಮಾತನಾಡುವವರು, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಮಾಡಬಹುದಾದ ತಪ್ಪೆಂದರೆ, ನಿಜವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಚಳುವಳಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು, 'ಗುಂಪು'ಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ, ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು 'ಗುಂಪುಗಾರಿಕೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು. ನಿಜ, ಈ ಸಂಘಟನೆಗಳು 'ಗುಂಪು'ಗಳಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಆ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಗುಂಪುಗಾರಿಕೆ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದೆ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನೇ ಗಮನಿಸಿದರೆ, ನಾವು, ನವೋದಯ, ಪ್ರಗತಿಶೀಲ, ನವ್ಯ, ಮತ್ತು ಬಂಡಾಯಗಳೆಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಸಂಘಟನೆಗಳನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗುಂಪುಗಳೆಂದೂ, ಅವರು ಮಾಡಿದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಗುಂಪುಗಾರಿಕೆ ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದೆ? ಹಾಗಾದರೆ ಅವುಗಳೊಳಗೆ, ಈಗ ಹಲವರು ಯಾವುದನ್ನು 'ಗುಂಪುಗಾರಿಕೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆಯೋ, ಅದು ಇಲ್ಲವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಡವೆ?

---

* ತಾ॥ 17-4-81 ರಂದು ಬೆಂಗಳೂರಿನ 'ಸ್ನೇಹ ವಲಯ'ದವರು, ಶ್ರೀ ವಿ. ಎಂ. ಇನಾಂದಾರ್ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಏರ್ಪಡಿಸಿದ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಆಡಿದ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರ ಸಾಹಿತಿಗಳೆಂಬ ಮನುಷ್ಯರಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು. ಸಾಹಿತಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ಥರ ಯೋಚನೆ ಮಾಡುವವರಾಗಿದ್ದು, ಒಂದೇ ಥರ ಬರೆಯುವವರಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ತಕರಾರೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಿಧ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳ, ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಭಿನ್ನ ಮನೋಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳ ಸಾಹಿತಿಗಳು, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ತಮಗೆ ತಾವೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ, ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಕೆಲವು ಸಮಾನ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ, ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ಹಾಗೂ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನೂ ಉಳ್ಳ ಕೆಲವರು, ತಮಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೊಂದನ್ನು ಆವಿಷ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವರು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಒಂದು ಸಂಘಟನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ, ಮತ್ತು ಹೊಸತೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ತಾವೆಲ್ಲರೂ ಜತೆಗೂಡುತ್ತಾರೆ.

ಇಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದುಗೂಡುವವರು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ತರುಣರೇ ಆಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಹೊಸತೊಂದು ಹಾದಿಯನ್ನು ತಾವು ತೆರೆಯುತಿದ್ದೇವೆಂಬ ಉತ್ಸಾಹ, ರಭಸ, ಆವೇಶಗಳ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತಾವು ಬರೆದದ್ದನ್ನು ಮತ್ತು ತಮ್ಮಂತೆ ಬರೆಯುವವರನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ, ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ, ತಮಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೂ, ಸಾಹಿತಿಗಳನ್ನೋ ಟೀಕಿಸುವ, ಅನುದಾರವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದುಂಟು. ಈ ಸ್ವಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮರ್ಥನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ವಿಮರ್ಶೆ' ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, 'ಗುಂಪುಗಾರಿಕೆ'ಯಂತೆಯೂ, ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಗಾಳಿಗೆ ತೂರುವಂಥದ್ದಾಗಿಯೂ ತೋರುವುದುಂಟು. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಸೃಜನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಉಳ್ಳ ಹಾಗೂ ಮೌಲಿಕವಾದುದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಬಲ್ಲ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಸಂಘಟನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಈ ಸಂಘಟನೆಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡ ಉತ್ಸಾಹೀ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಆಡುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಷ್ಟು ರಭಸ, ಆವೇಶ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿದ್ದರೂ, ಅಂಥವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲುವುಗಳು ಕೇವಲ ಗುಂಪುಗಾರಿಕೆಯದಾಗಿವೆ ಎಂದು ಸಾರಾ ಸಗಟು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು, ಈ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಎಷ್ಟೋ ಗೊಂದಲ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾತುಗಳಿದ್ದರೂ, ಅದರಾಚೆಗೂ ನಿಲ್ಲುವಂಥ ಹಾಗೂ ಸಲ್ಲುವಂಥದ್ದೇನನ್ನಾದರೂ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಇವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗುಂಪುಗಳೆಂದು, ಯಾರಾದರೂ ಕರೆಯುವುದಾದರೆ, ಈ ಗುಂಪುಗಳು ಮಾಡಿದ್ದು ಕೇವಲ ಗುಂಪುಗಾರಿಕೆಯೇ, ಅಥವಾ ಅದನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಮೌಲಿಕವಾದದ್ದೇನನ್ನಾದರೂ ನೀಡಿವೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ತೀರಾ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದದ್ದೆಂದರೆ, ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಬಾಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾ, ತಾವಲ್ಲದೆ ಉಳಿದವರೆಲ್ಲರೂ ಗುಂಪುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಘೋಷಿಸುತ್ತಾ, ತಾವೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ವಿಮರ್ಶಕ ನಾಮ ಧಾರೀ ಹುಸಿ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೇವಲ ವಾದಕ್ಕೆ ಗುಂಪು ಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ, ಅವು ಎರಡು ಬಗೆ ಅನ್ನಬಹುದು : ಒಂದು 'ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗುಂಪುಗಳು'; ಇವು ನವ್ಯ, ಪ್ರಗತಿಶೀಲ, ಬಂಡಾಯ ಇತ್ಯಾದಿ. ಎರಡನೆಯದು 'ಸಾಹಿತ್ಯ ರಾಜಕೀಯದ ಗುಂಪುಗಳು'. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅರೆಬರೆ ಸಾಹಿತಿ ಗಳು, ಹುಸಿ ವಿಮರ್ಶಕರು, ತಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದಾದ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮೂಲಕ, ಬೇಕಾದವರನ್ನು ಏರಿಸುವ, ಬೇಡವಾದರನ್ನು ಇಳಿಸುವ ಅಥವಾ ತುಳಿಯುವ ರಾಜಕೀ ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವ 'ರಾಜಕೀಯ ಸಾಹಿತಿ'ಗಳು, ಕೆಲವು ವೇಳೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲೂ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅದರಿಂದಾಚೆಗೂ, ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತದ ಸೋಗನ್ನು ಧರಿಸಿ ಇರಬಹುದು. 'ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗುಂಪು' ಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯವೂ ಇರಬಹುದು ಅಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ; 'ಸಾಹಿತ್ಯ ರಾಜಕೀಯದ ಗುಂಪು'ಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಇರಬಹುದು ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ. ಮೊದಲನೆಯದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವನ್ನು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸಿದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುಂಪುಗಾರಿಕೆ ಇದೆ, ನಿಜವಾದ ವಿಮರ್ಶೆ ಬರುತ್ತಿಲ್ಲ ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಎತ್ತರದ ದನಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವವರು ಬಹುವೇಳೆ ಈ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ರಾಜಕೀಯ ಗುಂಪಿನವರೇ ಆಗಿರುವುದುಂಟು; ಆಗ ಇವರ ಜತೆಗೆ ಹತಾಶರಾದ, ಹುಸಿ ಸಾಹಿತಿಗಳೂ ಸೇರುವುದುಂಟು.

ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಮಾತನಾಡುವವರು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕೇವಲ ವಿಮರ್ಶೆಯೊಂದ ರಿಂದಲೇ, ಯಾರ ಅಥವಾ ಯಾವ ಕೃತಿಯ ಹಣೆಯ ಬರೆಹವೂ ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಸೃಜನ ಕ್ರಿಯೆಯ ತೀವ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ತಲ್ಲೀನನಾಗುವ ಯಾವ ನಿಜವಾದ ಸಾಹಿತಿಯೂ, ಸಾಹಿತ್ಯ ರಾಜಕೀಯದ ಗುಂಪುಗಾರಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ, ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಲೆ ಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದರೆ, ನಿಜವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಮೌಲಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವನು ತಟಸ್ಥನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ನಿಜವಾದ ವಿಮರ್ಶೆ ಬೆಳೆಯಬೇಕು, ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ, ವಿಮರ್ಶೆ ಬೆಳೆಯ ಬೇಕಾದದ್ದು ಓದುಗರಿಗಾಗಿ, ಅವರಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಾಭಿರುಚಿಯನ್ನೂ, ತರ-ತಮ ವಿವೇಕವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಅವರ ವೈಚಾರಿಕ ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ, ಮತ್ತು ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ವೃದ್ಧಿ ಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ದ್ರಾವಿಡರದ್ದೇ ?

ಟಿ. ಎಸ್. ಸತ್ಯನಾಥ್

ದ್ರಾವಿಡರು ಎಂದು ಇಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸುಮಾರು 25ಕ್ಕೂ ಮೀರಿದ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳನ್ನಾಡುತ್ತಿರುವ ಜನರ ಮೂಲಪುರುಷರು ಎಲ್ಲಿನವರು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸುಮಾರು ಒಂದು ಶತಮಾನದಿಂದಲೂ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದು ವಿವಿಧ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಆರ್ಯರು ಮೇಲುವರ್ಣದವರೆಂದೂ ದಸ್ಯುಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾದ ದ್ರಾವಿಡರಿಗಿಂತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಉತ್ತಮರೆಂದೂ ತಮ್ಮ ಬರವಿನೊಂದಿಗೆ ಅನಾಗರಿಕರಿಂದ ತುಂಬಿದ್ದ ಈ ದೇಶದೊಳಕ್ಕೆ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಬೆಳಕನ್ನು ತಂದರೆಂದೂ ಜನಪ್ರಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ.[1] ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದಿರುವ ಅಂಶಗಳು ಈ ಆರ್ಯಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ. ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದ್ದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಹಾಗೂ ಇಂದು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆರ್ಯ–ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಪ್ರವರ್ಧಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರುವ 'ಭಾಷಾವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪುರಾತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ' (Linguistic Archeology) ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳ ರಾಚನಿಕ ತತ್ವಗಳು ಆಧುನಿಕ ಇಂಡೋ ಆರ್ಯನ್ ಭಾಷೆಗಳ ಮೇಲೆ ಸುಮಾರು 20ಕ್ಕೂ ಮೀರಿದಂತೆ ವ್ಯಾಕರಣಾಂಶಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿವೆ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದೆ. ಕೇವಲ ವ್ಯಾಕರಣ ಹಾಗೂ ಭಾಷಾರಚನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅರ್ಥವಲಯ(ಸಿಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ಸ್)ದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಭಾರತದ ವಿವಿಧ ಭಾಷೆಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಏಕತೆ–"Convergence" ಉಂಟಾಗಿದೆಯೆಂದೂ, ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ 'ಪ್ಯಾನ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಸಿಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ಸ್' ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಏಕತೆ ಕೇವಲ

---

1. ಶಂ. ಬಾ. ಜೋಷಿಯವರ ಸಂಶೋಧನಾ ನಿರ್ಧಾರಗಳಲ್ಲಿ ಆರ್ಯ-ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಒಂದೇ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯವು; ಎರಡೂ ರಸ ತತ್ವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರೂಪುಗೊಂಡವು ಎಂಬ ಈ ಮಿಶ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ವಾದವೊಂದಿದೆ. ಆರ್ಯ ದ್ರಾವಿಡ ಆಕರಗಳೆಂದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡದೆ ಅವನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಅಧ್ಯಸಿಸಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆ, ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರಾದರೂ ಅವರು ತಲುಪುವ ನೆಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇದೇ ಆಗುವುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆ, ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪದವರು ಕೂಡ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಭಾಷಾರಚನೆ, ಅರ್ಥಗಳಿಗಷ್ಟೇ ನಿಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳಿಗೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಈ Convergence ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ Convergence ಆಗಿದ್ದು ಇಡೀ ಭಾರತೀಯ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರವನ್ನು ಒಂದು 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಾಷಾವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರದೇಶ' (Sociolinguistic Area) ಎಂದು ಕರೆದು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಬೆರೆತು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು (ಕೆಲವರು ಇದನ್ನು 'ಇಂಡಿಯನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದೂ ಆರ್ಯ-ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮಿಲನವನ್ನು 'ಇಂಡಿಯನೈಜೇಷನ್' ಎಂದೂ, ಕರೆಯುವುದುಂಟು) ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ದಕ್ಷಿಣ ಏಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವ ಬಹುಭಾಷಾಸಂದರ್ಭ (Bilingualism ಮತ್ತು Multilingualism) ಹಾಗೂ ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ(Pluricultural)ಯ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಪರ್ಕ ಮತ್ತು ಸಂವಹನದ ಆಗತ್ಯತೆಗಳು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆ.

ದ್ರಾವಿಡರು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳು ಎಂದು ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ನಂಬಿಕೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅವರು ಹೊರನಾಡಿನಿಂದ ವಲಸೆ ಬಂದವರೆಂಬವಾದ ಸುಮಾರು ನೂರುವರ್ಷಗಳಿಗೂ ಮೀರಿ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದಾಗಿದ್ದು ಅವುಗಳನ್ನು ಮೂರು ಪ್ರಮುಖ ವಾದಗಳನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು : (i) ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳ ತೌಲನಿಕ ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನು ಬರೆದ ರಾಬರ್ಟ್ ಕಾಲ್ಡ್‌ವೆಲ್ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಫಿನ್ನೋ–ಉಗ್ರಿಯನ್' ಭಾಷಾ ಕುಟುಂಬದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ (ii) ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳು ಹಾಗೂ ಏಷ್ಯಾನಿಕ್ ಮತ್ತು ಬಾಸ್ಕ್ ಭಾಷೆಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಲಾಹೋವರಿ ಗುರುತು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. (iii) ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಮೆಕ್ ಅಲ್ಪಿನ್ (Mc Alpin) ಇರಾನಿನ ಇಲಮೈಟ್ (Elamite) ಎಂಬ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳ ಶಬ್ದಕೋಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಗಮನಾರ್ಹ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಹಲವಾರು ಹೊಸ ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮುಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ವಾದ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಥನೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದು ಅದನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಮೆಕ್‌ಅಲ್ಪಿನ್‌ನ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮ ಏಷ್ಯಾ (ಇಂದಿನ ಇರಾನ್)ದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಿಗೆಯ ಪಟ್ಟಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ಲಬ್ಧವಾದ ಪುರಾತನ ಇಲಮೈಟ್ ಹಾಗೂ ಹಳೆಯ ತಮಿಳು ಮತ್ತಿತರ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶಬ್ದಕೋಶದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕುತೂಹಲವಾದ ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನಸೆಳೆಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಾಮ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮೂಲದ್ರಾವಿಡ ಮತ್ತು ಇಲಮೈಟ್‌ಗಳು ಒಂದೇ ಮೂಲ ಭಾಷೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮೂಲ ಇಲಮೋ ದ್ರಾವಿಡ(Proto-Elomo-Dravidian)

ಎಂಬ ಸಂಭಾವ್ಯ ಹಂತವೊಂದನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ದ್ರಾವಿಡ ಮತ್ತು ಇಲಮೈಟ್‌ಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿದ್ದವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡೂ ಭಾಷೆಗಳ ನಡುವಣ ಸಾಮ್ಯ ಧ್ವನಿಮಾ, ಆಕೃತಿಮಾಗಳ ಮಟ್ಟಕಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಸರ್ವನಾಮಗಳು ಮತ್ತಿತರ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಹಬ್ಬಿದೆ.

ಮೂಲದ್ರಾವಿಡದ ಕೃಷಿ ಹಾಗೂ ಪಶುಪಾಲನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಶಬ್ದಕೋಶದ ಅಧ್ಯಯನ ಅಲ್ಲಿನ ಆರ್ಥಿಕ-ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲಿದೆ. ಉಳುವಿಕೆ, ಧಾನ್ಯವನ್ನು ಬೀಸುವಿಕೆ, ಕೃಷಿಯ ಭೂಮಿ, ಬೆಳೆಯ ಕೊಯಿಲು ಮುಂತಾದ ಪದಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮೂಲರೂಪಕ್ಕೆ ಪುನಾರಚನೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬೆಳೆಗಳ ಮತ್ತು ಧಾನ್ಯಗಳ ಹೆಸರಿನ ಬಗ್ಗೆ ಇಂತಹ ಪುನಾರಚನೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೇ ಒಮ್ಮತವಿಲ್ಲ; ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಪಶುಪಾಲನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಆಡು ಮತ್ತು ದನದ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು, ಹೆಣ್ಣು, ಮರಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಭಿನ್ನಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತೋರಿಸುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ (ಉದಾ–ದನ: ಹಸು, ಎತ್ತು, ಹೋರಿ, ಗೂಳಿ, ಕರು ಇತ್ಯಾದಿ) ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದಿದೆ.

ಇಲಮೈಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಪಶುಪಾಲನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಹಾಗೂ ಮೂಲದ್ರಾವಿಡದ ಪದಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ರೂಪ ಮತ್ತು ಸಾದೃಶ್ಯವುಳ್ಳ ಶಬ್ದಕೋಶ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ ಆದರೆ ಕೃಷಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇಂತಹ ಸಾಮ್ಯ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಈ ಮೂಲ ಇಲಮೋ ದ್ರಾವಿಡ ಪಶುಪಾಲನೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದು, ಕೃಷಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಇದ್ದ transhumant ಸಮಾಜವಾಗಿದ್ದು ಗೋಧಿ–ಬಾರ್ಲಿ–ಆಡು–ಕುರಿ–ದನಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದ ಪಶ್ಚಿಮ ಏಷ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದೂ ನಂತರ ಭಾರತಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದು ಅಲ್ಲಿನ ಹವಾಮಾನಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವ ಅಕ್ಕಿ–ಎಮ್ಮೆ–ಕೋಳಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲಮೈಟ್ ಮತ್ತು ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಯ ಬೆಳೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಸಾಮ್ಯ ಕಂಡುಬರದಿರುವುದು ಈ ವಾದವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಪುಷ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.[2]

---

2. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಫ್.ಆರ್.ಆಲ್‌ಚಿನ್ ತನ್ನ "ನಿಯೋಲಿಥಿಕ್ ಕ್ಯಾಟಲ್ ಕೀಪರ್ಸ್ ಆಫ್ ಸೌತ್ ಇಂಡಿಯಾ" ದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತ ಹಾಗೂ ಪಶ್ಚಿಮ ಏಷ್ಯಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಶುಪಾಲನೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಹಾಗೂ ಇದ್ದ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಪುರಾತತ್ವ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಆಧಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಇಲಮ್ಮೈಟ್ ಮತ್ತು ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ತಲೆದೋರಿದ ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಈ ಶಬ್ದಕೋಶದ ಅಧ್ಯಯನ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಇಲಮ್ಮೈಟ್‌ನ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಣಿ ಹಾಗೂ ವಸ್ತುಸೂಚಕ ನಾಮ ಪದಗಳನ್ನು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವಾಚಕ ಪದಗಳನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ದಕ್ಷಿಣ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜಾತಿ ವಾಚಕ ಪದಗಳನೇಕವು ಇಲಮ್ಮೈಟ್ ನಾಮಪದಗಳಿಂದ ಸಾಧಿತವಾದವು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೂಲ ಇಲಮೋದ್ರಾವಿಡ 'ಆಸ್' (ಮಂದೆ, ದನ) ಮೂಲದ್ರಾವಿಡದಲ್ಲಿ 'ಆಯ್' (ದನ) ಎಂದಾಗಿ ಮುಂದೆ ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ 'ಆಯ್' ಎಂದಾಗಿ ದನ ಕಾಯುವ ಜಾತಿವಾಚಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಮೂಲ ಇಲಮೋದ್ರಾವಿಡದ 'ಉಪ್ಪತ್' (ಇಟ್ಟಿಗೆ) ಎಂಬ ಪದ ಕನ್ನಡ–ತೆಲುಗುಗಳಲ್ಲಿ 'ಉಪ್ಪಾರ' ಎಂಬ ಜಾತಿವಾಚಕವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲಮ್ಮೈಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರದ ಜಾತಿ ಸೂಚಕ ಪದಗಳು ದ್ರಾವಿಡದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ದ್ರಾವಿಡರು ಆರ್ಯರಿಗೂ ಮೊದಲೇ ಭಾರತಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದಿರಬಹುದು ಎಂದು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಸೂಚಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಆರ್ಯರು ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಈ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತೇ ಅಥವಾ ಆರ್ಯ, ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಂಪರ್ಕದಫಲವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತೇ ಅಥವಾ ಈವರೆಗೂ ನಂಬಿರುವಂತೆ ಆರ್ಯರು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಏಳುತ್ತವೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ತವಾದ ಉತ್ತರವೊಂದನ್ನು ಎಮಿನೋ ನೀಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ಜಾತಿವಾಚಕ ಪದಗಳು ಪುಲ್ಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗ ವಾಚಿಗಳಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿವೆ. ಹಾಗೂ ಇಂಡೋ ಆರ್ಯನ್, ದ್ರಾವಿಡ ಮತ್ತು ಮುಂಡಾ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಗಂಡಸಿನ ಜಾತಿವಾಚಕ ಹೆಸರು ಅವನ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂಥದಾಗಿದ್ದು (ಉದಾ- ಗೌಡ, ಹೊಲೆಯ ಇತ್ಯಾದಿ), ಆದರ ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗವಾಚಿ ಪದ ಆ ಉದ್ಯೋಗ ಮಾಡುವವಳನ್ನು ಸೂಚಿಸದೆ, ಆ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುವವನ ಹೆಂಡತಿ,ಮಗಳು ಅಥವಾ ಆತನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಗೌಡಿತಿ, ಎಂದಾಗ ಗೌಡಿಕೆಯ ವೃತ್ತಿಯವಳೆಂದಾಗದೆ ಗೌಡನ ಹೆಂಡತಿ ಎಂದೂ, ಹೊಲತಿ ಎಂದಾಗ ಹೊಲೆಯನ ಹೆಂಡತಿ ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ಯಾವಾಗಲು ಪುರುಷನನ್ನು ಆಧರಿಸಿದುದಾಗಿತ್ತು ಹಾಗೂ ಗಂಡನ ಸ್ಥಾನ, ಮಾನ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿತ್ತು ಎಂಬ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥ ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ಅಂತರ್ಜಾತೀಯ ವಿವಾಹದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಗಂಡಿನ ಜಾತಿ,ಸ್ಥಾನ

ಮಾನಗಳನ್ನು ಅವನಿಗಿಂತ ಕೀಳು ಜಾತಿಯ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಸಮಾಜ ನೀಡುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೀಳಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅದರ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೂ ಮನುವನ್ನೂ ಬೆರಳು ಮಾಡಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಸಮಕಾಲಿನ ಸಮಾಜಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶದತ್ತ ಎಮಿನೋ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆರ್ಯರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಎಮಿನೋ ಅದನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಇದ್ದಂಥ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಅದೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಜನಾಂಗವೊಂದರ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನ ಮಾನ ಇತ್ಯಾದಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ದ್ರಾವಿಡಮೂಲದವು ಅಥವಾ ಆರ್ಯ-ದ್ರಾವಿಡರು ಸೇರಿ ರೂಪಿಸಿದವಾಗಿವೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆರ್ಯರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬರುವ ವೇಳೆಗೆ ಮೊದಲೇ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ನೆಲಸಿದ್ದ ಜನಾಂಗ ಬೆಳೆದಿತ್ತು ಎಂದು ಇರಾವತಿ ಕರ್ವೆ ತೋರಿಸಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಈ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮೂಲತಃ ದ್ರಾವಿಡರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿರಬೇಕು. ಎನ್ನುವ ಎಮಿನೋ ಇಂಡೋ ಆರ್ಯನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅದನ್ನು ದ್ರಾವಿಡದಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಆಗ್ನೇಯ ಏಷ್ಯಾದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾದ ಬಹುಭಾಷಾ ಸಂದರ್ಭ, ಇಂತಹ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮೆಕ್ ಆಲ್ಪಿನ್‌ನ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜಾತಿಸೂಚಕ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಇಲಮೈಟ್ ಮತ್ತು ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದಿರುವ ಸಾಮ್ಯ ಮೇಲಿನ ವಾದಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ರೀತಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಗಣನೀಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ದ್ರಾವಿಡ ಅಂಶಗಳು ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುವುದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ[3]

ಆದ್ದರಿಂದ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಆರ್ಯ-ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಯಾವ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅದು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಆರ್ಯ-ದ್ರಾವಿಡ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ

---

3. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕೊಡುಗೆ ಎನ್ನಲಾಗುವ ಧ್ವನಿ (Suggestion) ದ್ರಾವಿಡರ ಕೊಡುಗೆ ಎಂದೂ. ವೇದ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಾಚ್ಯತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆಂದೂ, ಧ್ವನಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಂತರ ಪ್ರಾಕೃತದ ಮೂಲಕ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತೆಂದೂ ಜಾರ್ಜ್ ಹರ್ಟ್ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಧ್ವನಿ ಪ್ರಾಚೀನ ತಮಿಳು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರತ್ತಲೂ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದಿದ್ದಾನೆ.

ಇಂದಿನ ಆರ್ಯ–ದ್ರಾವಿಡ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಅದನ್ನು ಸರಿಹೊಂದಿಸುವುದರ ಬದಲಾಗಿ ಆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರವಾಹದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆ ಕೆಳಕಂಡ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

(i) ಭಾರತದ ಬಹುಭಾಷಾ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದಿರುವ ವಿವಿಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಪ್ರಭಾವಿಸಿ ಇಂದಿನ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿವೆ.

(ii) ಭಾರತದ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ದ್ರಾವಿಡರೂ ಕೂಡ ಆರ್ಯರಂತೆ ವಲಸೆ ಬಂದವರೆಂದೂ ಬಹುಶಃ ಕ್ರಿ. ಪೂ. 2000ದ ವೇಳೆಗೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಏಷ್ಯಾದಿಂದ ಬಂದಿರಬಹುದೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಪಶ್ಚಿಮ ಏಷ್ಯಾದ ಇಲಮೈಟ್ ಹಾಗೂ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಶಬ್ದಕೋಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಮೂಲ ಇಲಿಮೋ ದ್ರಾವಿಡ ಹಂತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಪಶ್ಚಿಮ ಏಷ್ಯಾದಲ್ಲಿದ್ದಿತೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಆರ್ಯರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದುದಕ್ಕಿಂತ ಕೊಂಚ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಬಹುಶಃ ದ್ರಾವಿಡರ ವಲಸೆ ನಡೆದಿರಬಹುದು.

(iii) ಆರ್ಯರು ತಮ್ಮೊಡನೆ ನಾವು ಇಂದು ಕಾಣುವ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತರಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ದ್ರಾವಿಡರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆರ್ಯರ ವಲಸೆಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲೇ ಇತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ದಾಖಲೆಗಳಿವೆ. ಹಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇಂದು ಆರ್ಯರದು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲದ್ದು ಅಥವಾ ಆರ್ಯ–ದ್ರಾವಿಡರು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಕೂಡಿ ಇಲ್ಲೇ ರೂಪಿಸಿದ್ದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.[4]

---

4. ಈ ಲೇಖನದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಕೆಳಗೆ ನೀಡಿರುವ ಲೇಖನ ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

References:

1. Emeneau, M. B. 1980. **Language and Linguistic Area.** ed. by Anwar, S. Dil. California: Stanford university press.
2. Mc Alpin, David W. 1974. "Towards Proto-Elomo Dravidian", Language. 50: 89-100.
3. -do- 1975. "Elamite and Dravidian: Further Evidence of Relationship", Current Anthropology. 16: 105-115.
4. -do- 1978. "Linguistic prehistory: The Dravidian Situation", in **Aryan and neon Aryan in India** Madhav. M. Deshpande and Peter Edwin Hook(eds). Ann-Arbor, Michigan: The university of Michigan.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

ದೇವೂರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ ?/ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ

ಇತ್ತೀಚಿನ ಸಂಶೋಧನೆಯಿಂದಾಗಿ ದೇವರದಾಸಿಮಯ್ಯ, ಜೇಡರದಾಸಿಮಯ್ಯಗಳು ಭಿನ್ನರೆಂಬವಾದ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಲಿದೆ. ಒಬ್ಬನು ಇಮ್ಮಡಿ ಜಯಸಿಂಹ ಕಾಲ (೧೦೧೫-೪೨) ದವ, ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಹಿರಿಯ ಸಮಕಾಲೀನ. ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸುಮಾರು ಒಂದು ನೂರು ವರ್ಷ ಅಂತರ. ಒಬ್ಬ ಘಟಸರ್ಪಪವಾಡ ಮೆರೆದವ, ಇನ್ನೊಬ್ಬ ತವನಿಧಿಪವಾಡ ಮೆರೆದವ. ದೇವರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ ವಚನಕಾರನೆಂಬುದು ಸಂದೇಹ ; ಜೇಡರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ ವಚನಕಾರ. ಇಬ್ಬರ ಆರಾಧ್ಯದೈವ ಮಾತ್ರ 'ರಾಮನಾಥ',೧

ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಈತನ ಹೆಸರಿನ ಹಿಂದೆ ಇರುವ 'ದೇವರ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇನು ? ಎಂಬುದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿನಾಮದ ಹಿಂದೆ ವೃತ್ತಿ (ಮಾದಾರ ಚೆನ್ನಯ್ಯ), ಗ್ರಾಮ (ನೆಲುವಿಗೆಯ-ಶಾಂತಯ್ಯ) ಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ ; 'ದೇವರು' (God) ಎಂಬಂಥವು ಬರುವುದು ಸಂದೇಹ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಊಹೆ ಮಾಡಬಹುದು :

೧). ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇಹಾರ/ದೇವಾರ ಎಂಬ ರೂಪಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಪದಕ್ಕೆ 'ದೇವಾಲಯ' ಎಂದು ಅರ್ಥವುಂಟು.೨ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ದೇವಾರ' ಎಂಬುದು ಆಡುಮಾತಿನಲ್ಲಿ 'ದೇವರ' ಎಂದಾಗುವುದು ಸಹಜ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ದಾಸಿಮಯ್ಯನು ದೇವಾಲಯವೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವ (ಅರ್ಚಕ ವೃತ್ತಿಯವ) ನಾಗಿರಬಹುದು.

೨). ವಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಿಂದಗಿ ತಾಲೂಕಿನಲ್ಲಿ ದೇವರ ಹಿಪ್ಪರಗಿ (ಮಡಿವಳ ಮಾಚಿದೇವನ ಊರು) ಹೆಸರಿನ ಗ್ರಾಮವಿದೆ. ಇದು ದೇವರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ ಹೆಸರನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ನೆರವಾಗಬಹುದೇ ? ಎಂಬ ಕುತೂಹಲ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಗ್ರಾಮವನ್ನು ಸಮೀಪದ ಗ್ರಾಮನಾಮದೊಂದಿಗೆ ಜೋಡಿಸಿ ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ಆ ಮೇರೆಗೆ ನೆರೆಯ ದೇವೂರು ಗ್ರಾಮ ಕಾರಣವಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ದೇವೂರ ಹಿಪ್ಪರಗಿ ಎಂಬ ಹೆಸರು ರೂಢವಾಗಿದ್ದು, ಜನರ ಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರಹಿಪ್ಪರಗಿ ಆಗಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ದೇವೂರು ಗ್ರಾಮದವನು ಎಂಬ ಅರ್ಥದ 'ದೇವೂರದಾಸಿಮಯ್ಯ' ಎಂಬುದು ಜನಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ದೇವರದಾಸಿಮಯ್ಯ ಎಂದಾಗಿರಬಹುದೇ ? ಇದಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನಿಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು.

ಚಾಲುಕ್ಯ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಜಯಸಿಂಹನ ಮಡದಿ ಸುಗ್ಗಲೆ ಈ ದೇವರದಾಸಿಮಯ್ಯನ ಶಿಷ್ಯೆ. ಮುಂದೆ ಬಂದ ಬಲ್ಲಾಳನ ವಧು ಕೇತಲ ದೇವಿ ಮತ್ತು ಕುವರಲಕ್ಷ್ಮನ ವಧು ಸುಗ್ಗಲದೇವಿಯರು

---

೧. ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ : ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವಶರಣರು (೧೯೭೮) ಪು. ೩೫.

೨. ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ : ಕನ್ನಡ "ದೇವಾರಂ-ದೇಹಾರಂ" (ಶ್ರೀಕಂಠತೀರ್ಥ ಪು. ೮೫)

ಇವಳ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮಾದಗೌಡಿ, ದುಬಿಗೌಡಿ, ಮಾಚವ್ವೆಯರು ತಮ್ಮನ್ನು 'ಅಭಿಮಾನ ಸುಗ್ಗಲದೇವಿ' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.೩ ಇಷ್ಟು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧಳಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ಸುಗ್ಗಲದೇವಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ದಾನಶಾಸನ, ಅದೂ ಈ ದೇವೂರಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಿಗುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಇವಳ ಗುರುವಿನ ಊರಾಗಿರುವುದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಮತ್ತು ಇವಳ ತವರೂರೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ತವರು ಮನೆಯ ಗುರುವಾಗಿದ್ದ ಇವನೊಂದಿಗೆ ರಾಣಿಯಾದ ಮೇಲೂ ಇವಳು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನಡೆದುಕೊಂಡಳೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವನೋ, ಇಂದಿನ ದೇವೂರು ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವನೋ ಆಗಿರುವ ದಾಸಿಮಯ್ಯನ ನಿಜನಾಮ ದೇವರದಾಸಿಮಯ್ಯ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ದೇವೂರ-ದೇವೂರದಾಸಿಮಯ್ಯವಾಗಿರುವುದೇ ಆಗಿರುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಭವನೀಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ.೪ ಇದು ಸತ್ಯವಾದರೆ 'ಮುದನೂರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ', 'ದೇವೂರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ' ಇಬ್ಬರೂ ಬೇರೆಯೆಂದು ವಾದಿಸುವವರಿಗೆ ಹೊಸ ಆಧಾರ ಲಭಿಸಿದಂತಾಗಿ, ದೇವರ > ದೇಡರ > ಜೇಡರ ಎಂಬ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತ ದೇವರದಾಸಿಮಯ್ಯ, ಜೇಡರದಾಸಿಮಯ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವವರ ವಾದವನ್ನ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

---

೩. MAR. 1925 ಕಡೂರು ನಂ. ೬೪. ಕೆರೆಸಂತೆ ೧೮೨
Ec v-ii ಬೇಲೂರು ೧೧೨ ಹಳೆಬೀಡು
Ec VI ಕೃಷ್ಣರಾಜಪೇಟೆ ೪೬, ೪೭, ೪೮ ಮಡುವಿನ ಕೋಡಿ.

೪. ದೇವರಿಂದಾಗಿ (God) ಹಿಪ್ಪರಗಿಗೆ "ದೇವರ ಹಿಪ್ಪರಿಗೆ" ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ-ದೇವಾಲಯದಿಂದಾಗಿ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ನೆರೆಯೂರಾದ 'ದೇವೂರ'ದಿಂದಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ವಾಸ್ತವ. ಇಂದಿಗೂ ಹಿಪ್ಪರಿಗೆ ಗ್ರಾಮದವರು ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೇರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರ ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ, ದೇವರನಾವದಗಿ, ದೇವರಗೆಣ್ಣೂರ, ದೇವರಗುಡಿಹಾಳ-ಇತ್ಯಾದಿ ಹೆಸರಿನ ಗ್ರಾಮಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳ ನೆರೆಯಲ್ಲಿ ದೇವೂರ ಹೆಸರಿನ ಗ್ರಾಮಗಳಿರಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೆ ದೇವಾಲಯ (ದೇವಾರ > ದೇವರ) ಗಳಿಂದಾಗಿಯೂ ಈ ಹೆಸರುಗಳು ಬಂದಿರಬಹುದು.

ಮಂತ್ರ ಚಿಕಿತ್ಸೆ–ಇದು ಈಗ ಪ್ರಸ್ತುತವೇ ?/ಎಸ್. ಮಾಲಿನಿ

"ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ನಾವು ಮಾನಸಿಕ ರೋಗಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ-ಕರುಣೆ ತೋರುತ್ತಾ ಅಥವಾ ಸೋಜಿಗ ಪಡುತ್ತಾ ಇಲ್ಲವೇ ಹೆದರುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆಯೇ ಹೊರತು ಅವರನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಸ್ಥರನ್ನಾಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಫಲರಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯದ ನಶ್ವರತೆಯ ಅರಿವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಮಾನಸಿಕ ರೋಗಿಗಳು ನಮ್ಮ ಬುಡವನ್ನೇ ಅಲ್ಲಾಡಿಸಿದ್ದಾರೆ." (ಅಲೆಗ್ಸಾಂಡರ್ ಮತ್ತು ಸೆಲೆಸ್‌ನಿಕ್)

ಮನುಷ್ಯನು ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಮಾನಸಿಕ ರೋಗದ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನೂ ಹಾಗೂ ಅದು ಮಾನವ ಕುಲಕ್ಕೇ ಪಾಷಾಣಪ್ರಾಯವಾಗಿರುವುದನ್ನೂ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಆ ಪಾಷಾಣದ ಕಹಿಯನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಲು ಅನೇಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ

ನಡೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಈ ರೋಗದ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಸರಿ ಪಡಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯಿದ್ದರೂ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ದೂರ ಗೊಳಿಸುವ ಹೋರಾಟ ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದು ಸಮಾನ್ಯ ಅಂಶ.

ಆದಿಕಾಲದತ್ತ ಕಣ್ಣು ಹೊರಳಿಸಿದರೆ ಅಂದಿನ ಮಾನವ, ಶಾರೀರಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ರೋಗಿಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಂಡಿರಲಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ವೈದ್ಯ ಚಿಕಿತ್ಸೆ, ಮಂತ್ರ ತಂತ್ರ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರತೀಕಾರ ಸ್ವರೂಪ ವಾಗಿ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲೆಂದು ಮಾಂತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೋಗ ಮೂಲವು ಯಾವುದೋ ಅಗೋಚರ ಶಕ್ತಿ ಯೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದೈವವೋ ಅಥವಾ ಮಂತ್ರಶಕ್ತಿಯೋ ರೋಗ ಕಾರಣ ವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಹೊರದೂಡುವ ವಿಚಾರವು ಕೂಡ ಕನಸುಗಳು, ನೆರಳುಗಳು ಹಾಗೂ ಹಳೆವಂಡಗಳಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ 'ಆತ್ಮ ಕಲ್ಪನೆ'ಯ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿತ್ತು.

ಆದಿಕಾಲದ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯು ಮಾನಸಿಕ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಎಲ್ಲ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಘಟನೆಗಳ ಮೇಲೂ ಮಾನಸಿಕ ಹಾಗೂ ಶಾರೀರಿಕ ರೋಗಗಳ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದೇ ಅದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಬಗೆಯ ಮಂತ್ರವೈದ್ಯವು ವಿಶ್ವದ ಬಗೆಗೆ ಆದಿ ಮಾನವನ ದೃಷ್ಟಿ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವನದೇ ಆದ ಮಾನಸಿಕ ನಿಯಮಗಳ ಸಂಶೋಧನೆಯೇ ಆಧಾರ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಮನುಷ್ಯನ ನಡವಳಿಕೆಗೆ ಈ ನಿಯಮ ಗಳೇ ತಳಹದಿ. ಅವೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಹಾಗೂ ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧ. ಯಾರಾದರೂ ಹಲ್ಲೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಕೋಪಗೊಳ್ಳುವುದೂ, ಹಿಂದೆ ತನ್ನನ್ನು ಸೋಲಿಸಿದವರನ್ನು ಹೊಡೆಯಬೇಕೆನ್ನಿಸಿದಾಗ ಹೆದರಿಕೆ ಯುಂಟಾಗುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಅವನ ಅನಿಸಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಘಟನೆ ಗಳನ್ನು 'ಭಾವಾತ್ಮಕ ಅನುಮಾನ' (emotional Syllogism) ವೆಂದು ಕರೆಯಬಹು ದಾಗಿದ್ದು ಇದಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆ ಅಥವಾ ಸಾಕ್ಷ್ಯವು ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಇವನ್ನು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಹಾಗೂ ಅನಿ ವಾರ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇವು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುತ್ತವೆ. ಆದಿಮಾನವನು ತನ್ನ ಸುತ್ತಲ ಜಗತ್ತಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಆತ್ಮದ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಅನುಭವಗಳಿಂದಾಗಿ ನೈಸ ರ್ಗಿಕ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ದೈವಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿದನು. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಪ್ರಭಾವಗೊಳಿ ಸಲು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿಯೇ, ನೈಸರ್ಗಿಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಭಾವಗೊಳಿಸುವುದು ತರ್ಕ ಸಮ್ಮತವಾಗಿತ್ತು. ಕಾರ್ಲ್. ಆರ್. ಪಾಪರ್ ಪ್ರಕಾರ "ವಿಜ್ಞಾನವು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಕಥೆಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಬೇಕು."

ಆದಿಮಾನವನ ಮಾನಸಿಕ ರೋಗಗಳಿಗೆ ದೆವ್ವಭೂತಗಳೇ ಮೂಲವೆಂದು ಹೇಳಿ, ಆ ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಗಳ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಅನುಸರಿಸಿದ ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ಪುರಾಣ ಕಥೆ ಎಂದು ಹೆಸರಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಇಂದಿನ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ, ಅದರ ಸುಧಾರಣೆ ಹಾಗೂ ಉನ್ನತಿಗೆ ಅಡಿಪಾಯವಾಗಿತ್ತೆಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸೋಲುತ್ತೇವೆ.

ಅಂತೆಯೇ ಆದಿಮಾನವನ ವಿಚಾರಗಳು, ಭಾವಾತ್ಮಕ ಅನುಮಾನಗಳು, ಮನೋವಿಕಾರ ವಿಜ್ಞಾನದ (psychiatry) ಮೊದಲ ಮೈಲಿಗಲ್ಲುಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಇಂದು ಮಾನಸಿಕ ರೋಗ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಮನೋವಿಕಾರ ವಿಜ್ಞಾನವು ಉತ್ತರ ನೀಡಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿದ್ದು ತನ್ನ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪದ್ಧತಿಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಸಮಾಜದ ಈ ಕಂಟಕದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುತ್ತಿದೆ.

ಸತ್ಯವೇನೇ ಇರಲಿ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಉಪಾಗಮನಗಳ ಮೂಲ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿದ ವೃತ್ತಿಗಳ ವಿಕಾಸವೇನೇ ಇರಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅರಿಯ ಬೇಕೆನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿ. ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲೂ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ತರಗಳವರೆಗೆ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದಿದೆ. ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ವಿವಿಧ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕೆಲವು ಶಾಖೆಗಳು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೆ ಅನೇಕಾನೇಕ ಶಾಖೆಗಳು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನ ವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಜನತೆಯ ವಿಚಾರ ಶಕ್ತಿಯ ಒಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹಿಂದುಳಿದಿರುವಿಕೆಯಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುನ್ನತಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಹೀಗಾದಾಗ ಮುಂದುವರಿದವರು ಮುಂದೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದುಳಿದವರ ಸ್ಥಿತಿ ಬದಲಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡೂ ವಲಯುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಉನ್ಮಾದ ಮೂಲ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಮೂಡಿ ಬೆಳೆದ ಮಾಂತ್ರಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆ ಗಳು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ನಾಗರಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ನಿಶ್ಶಕ್ತವಾಗುತ್ತಿವೆ, ಅಥವಾ ನಶಿಸು ತ್ತಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ ಅದು ದೊಡ್ಡ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂದಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ, 'ಮೂಢ ನಂಬಿಕೆ' ಹಾಗೂ 'ಮಂತ್ರ ಚಿಕಿತ್ಸೆ'ಯು ಅಶಿಕ್ಷಿತ ಅನಾಗರಿಕ ಜನಾಂಗದ್ದಷ್ಟೇ ಆಗಿರದೆ ಅತ್ಯಾಧುನಿಕ ಹಾಗೂ ಅತ್ಯಂತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಸೇರಿದ್ದಾಗಿದೆ.

ಮನೋ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಯುಗವು ಮನೋ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಮೇಲೆತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲಿ, ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಮನೋಚಿಕಿತ್ಸೆ ಮುಂತಾದವು ಎಷ್ಟೇ ಉನ್ನತಿ ಪಡೆಯಲಿ, ಮಾನಸಿಕ ವ್ಯಾಧಿಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರಚಿಕಿತ್ಸೆಯ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರದಂತಾಗಿದೆ.

ಮಾಂತ್ರಿಕನು ತನ್ನ ರೋಗಿಗಳನ್ನು ಅಪರಿಚಿತ ಪರಿಸರಕ್ಕೊಯ್ಯುವುದಿಲ್ಲ, ತನ್ನ ರೋಗಿ ಗಳಿಗೆ ಅಪರಿಚಿತವಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾತುಕತೆ ಹೆಚ್ಚು ಔಪಚಾರಿಕವಾಗಿಲ್ಲದೆ, ಸರಳವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ವಿಚಲಿತಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊಡುವ ಸಲಹೆ ಸಮಾಧಾನ ಕೊಡುವುದನ್ನೇ ಗುರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ರೋಗಿ ವೈದ್ಯರ ನಡುವೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಂತರ ಹೆಚ್ಚಿಲ್ಲದೆ ರೋಗಿಯು ಸಮಾಧಾನದಿಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರೋಗಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಬಹಳ ಕಾಲದಿಂದ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಭಾವುಕ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಪುಷ್ಟಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಸಹಜವಾಗಿ ರೋಗಿಗಳನ್ನು ತನ್ನತ್ತ ಆಕರ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ರೋಗಿಗಳು ಅಪಾರ ವಿಶ್ವಾಸ ಗೌರವಗಳಿಂದ, ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಆತನಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ, ಈ ವಿಶ್ವಾಸವೇ ರೋಗಿಯನ್ನು ಗುಣಮುಖನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಚಾರ ಶಕ್ತಿ ಇರುವವರಿಗೆ ಇದು ದೋಷವಾಗಿ, ಹುಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಳಕ್ಕಿಳಿದು ನೋಡಿದಾಗ ಸಮಾಜದ ಬೇಡಿಕೆಗೆ ಸಹಜವಾದ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಇದು ಕಾಣಿಸ ದಿರದು. ಅತಿಮಾನವ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ನಂಬಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಕಠೋರ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನಿಯಮಪಾಲನೆಯಿಂದ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತ ಆಘಾತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂದು ವಿಜ್ಞಾನದ ಮುನ್ನಡೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜನರ ವೈಚಾರಿಕಮಟ್ಟ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ: ಇವೆರಡನ್ನೂ ಒಂದು ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ತರುವುದು, ನಿಧಾನವಾದ ಆದರೆ ಸರಿಯಾದ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ.

ಮಂತ್ರ ವೈದ್ಯವು, ಉತ್ತಮ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ, ಯೋಗ್ಯಗೌರವ, ಹಾಗೂ ಸುಧಾರಿತ ರೀತಿಗಳಿಂದ ಜನಗಳ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಸಾಧನವಾಗಬಹುದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರ ವೈದ್ಯವನ್ನು ವೃತ್ತಿಯೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದಾಗ ಅಥವಾ ಮಂತ್ರ ವೈದ್ಯರನ್ನು ವೈದ್ಯರೆಂದು ಗಣಿಸಿದಾಗ ಅನೇಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಲೋಕ

'ಕೋಟೆಯ ಧಾಟಿ'/ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ

'ಶಂಖಜಿನೋದ್ಭವ'ದ 'ಉಯ್ಯಾಲೆ ಗಣ' ಬಗ್ಗೆ ಮೂವರು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಚರ್ಚೆ ಓದಿದೆ. 'ಉಯ್ಯಾಲೆ ಗಣ' ತರಂಗಗಣ' ಇಂಥ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ನೂತನವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಚರ್ಚೆ ಮುಂದುವರಿದರೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದೆಂದು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದೀಪಾವಳಿಯ ಮುಂದೆ ಕನ್ಯೆಯರು 'ಕೋಟೆ ಕಟ್ಟುವ' ಪದ್ಧತಿ ಉಂಟು. ಕೈಗೆ ಕೈ ಜೋಡಿಸಿ ರಿಂಗಣ ಮಾಡಿ ನಡುವೆ ಕೃಷ್ಣನಂತೆ ರೂಪಧರಿಸಿದ ಒಬ್ಬ ಕನ್ಯೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಹಾಡು ಹೇಳುತ್ತ ಓಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಹಾಡುವ ಧಾಟಿಗೆ 'ಕೋಟೆಯ ಹಾಡು' ಎಂದು ಹೆಸರು. ತಾಳದಲ್ಲಿ ಸಾಂಗತ್ಯದಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ತೀಡಿ, ವಿಸ್ತಾರಗೊಳಿಸಿ, ಸೊಗಸಾಗಿ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕೋಟೆಯ ಪದ ಕೇಳದೆ, ಬರಿ ಮುದ್ರಿತ ಪ್ರತಿ ಓದಿದವರಿಗೆ ಪಙ್ತಿಗಳನ್ನು ಗಣಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸುವ ಇಚ್ಛೆ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕೋಟೆ ಕಟ್ಟುವ ಪದ್ಧತಿ ಹಿಮ್ಮೆಡುಗೊಂಡಿದೆಯಾದರೂ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವೆಡೆಗೆ ಉಳಿದ ಸಂಭವವುಂಟು. ಹಾಡುವವರು ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಅವರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಶಂಖ ಜಿನೋದ್ಭವದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ನಂತರ ಗಣ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವದು ಉಚಿತ. ಬಳ್ಳಾರಿಯ ಭೀಮವ್ವನವರೂ ಕೆಲವು 'ಕೋಟೆಯ ಹಾಡು' ಗಳನ್ನು ಬರೆದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಶಂಖ ಜಿನೋದ್ಭವದ ಛಂದಸ್ಸಿಗೆ 'ಕೋಟೆಯ ಧಾಟಿ' ಎನ್ನುವದು ಯೋಗ್ಯಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಉಯ್ಯಾಲೆ ಗಣ ಇರುವುದು ನಿಜ, ಅಪೂರ್ವವೂ ಹೌದು/
ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ

"ಉಯ್ಯಾಲೆಗಣಗಳಿರುವ ಒಂದು ಅಪೂರ್ವ ಅಂಶಲಯದ ಧಾಟಿ" ಎಂಬ ನನ್ನ ಲೇಖನಕ್ಕೆ (ಸಾಧನೆ. 9.1. ಜನವರಿ-ಮಾರ್ಚ್ 1980) ಶ್ರೀ ಎನ್. ಎಸ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣಭಟ್ಟರು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ "ಉಯ್ಯಾಲೆಗಣವೂ ಇಲ್ಲ, ಅಪೂರ್ವಲಯವೂ ಅಲ್ಲ" ಎಂಬ ಲೇಖನವನು ಬರೆದು (ಅಂಕಣ. ಮಾರ್ಚ್ 1981) ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ನನ್ನ ಎಲ್ಲ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಸರಿಯಲ್ಲ

ವೆಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಾಗಲಿ ನಾನಾಗಲಿ ಸುಲಭವಾಗಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕುವಂತಹ ಹಲೇಖನ ಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವವರಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳನ್ನೂ 'ಅಂಕಣ'ದ ಓದು ಗರು ಮತ್ತೊನ್ಮ್ಮೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಒಂದು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳು ತ್ತೇನೆ. ಶಂಖ ಕವಿಯ ಧಾಟಿಯನ್ನು ನಾನು 'ಗಣಿತ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಬಲದ ಮೇಲೆ' ಗ್ರಹಿಸಿಲ್ಲ ವೆಂದೂ, 'ಕವಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ತಿಳಿಯಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆಂ'ದೂ–ಅನಗತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ–ಹೇಳಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ನನಗೆ ಅವನ ಕಾವ್ಯದ ಧಾಟಿ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದು ನಾಲ್ಕಾರು ಭಾರಿ ಓದಿಕೊಂಡಾದ ಮೇಲೆಯೇ. ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಕಣ್ಣಿಗಿಂತ ಕಿವಿಯ ಮೇಲೆ ನನಗೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ವಾಸ.

ಉಯ್ಯಾಲೆಗಣದಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಠ ಮೂರು ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣವಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ನನ್ನ ಮಾತನ್ನು 'ನಾಲ್ಕು ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣವಿರುತ್ತದೆ'ಯೆಂದು ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಶ್ರೀ ಭಟ್ಟರ ಮಾತನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅವರ ಲೇಖನ ಒಟ್ಟಾರೆ ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯನ್ನು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಚೋದನೆ ನೀಡಿಲ್ಲ.

ಅವರಿಗೂ ನನಗೂ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ಮತಭೇದ 'ಮುಡಿ'ಯ ಬಳಿಕ ಬರುವ ಉಯ್ಯಾಲೆ ಗಣ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಅದೊಂದಕ್ಕೆ ನಾನು ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟರೆ ಬಹು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಮಾತುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಉಯ್ಯಾಲೆಗಣ ವಿಷ್ಣುಗಣವಾಗಿದ್ದರೆ ಅವರಿಗೂ ನನಗೂ ಮತ ಭೇದವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿಷ್ಣುಗಣಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡ ದಾಗಿದ್ದಾಗ, ಆರಂಭದ ಅಧಿಕಭಾಗವನ್ನು ಹುಸಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿ ಅವರು ಸೂಚಿಸು ತ್ತಾರೆ. ಹುಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆ. ಈ ಪದ್ಯ ನೋಡಿ :

ಕಂಡು ತಾನಾ ದೇವಿ । ಯಾ । ವಿಸ್ಮಿತನಾಗಿ
ದಿಂಡು ಗೆಡದು ನಮಿಸಿ
ಪುಂಡರೀಕಾಕ್ಷಿಯ । ನು । ಸ್ತುತಿಸಿದನು ।
ಮಂಡಲೇಶ್ವರಿಯೆನುತ

ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ, 'ವಿಸ್ಮಿತನಾಗಿ', ಸ್ತುತಿಸಿದನು' ಎಂಬುವು ಉಯ್ಯಾಲೆ ಗಣಗಳು, ಘಾತ ಬೀಳು ವುದು 'ವಿಸ್' ಮತ್ತು 'ಸ್ತು' ಮೇಲೆ. । ವಿಸ್ಮಿತನಾಗಿ । ಮತ್ತು । ಸ್ತುತಿಸಿದನು । ಎಂಬುವು ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ ಅಖಂಡಗಣಗಳು, ಆದರೆ ಶ್ರೀ ಭಟ್ಟರು ಆ ಗಣಗಳ ಮೊದಲ ಅಕ್ಷರಗಳಾದ 'ವಿ' ಮತ್ತು 'ಸ್ತು'ಗಳನ್ನು ಹುಸಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, 'ಸ್ಮಿತನಾಗಿ' ಮತ್ತು 'ತಿಸಿದನು' ಎಂಬು ವನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಾಗಿ ಓದಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ, ಉಚಿತವೇ ?

(ದಿ) ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರು, ಯಾವುದೇ ಪದದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಲಘುಗಳಿ ದ್ದರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಲಘುವು ಎಷ್ಟು ಮಾತ್ರಕ್ಕೂ ಒತ್ತನ್ನು ತಾಳಲಾರದೆಂದು, ಅದರಿಂದ ಹೊಸಗಣ ಆರಂಭವಾದರೆ ಧಾಟಿ ಕೆಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತದೆಂದೂ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆ ಗಳೊಡನೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. "। ಸ್ತು । ತಿಸಿದನು ।" ಎಂದು ಓದಿಕೊಂಡು, । ತಿಸಿದನು । ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ತಿ' ಮೇಲೆ ಒತ್ತು ಬೀಳುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಗೆಲಿದ ದೇವ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಗೆ'ಯನ್ನು ಹುಸಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, 'ಲಿದದೇವ' ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರಗಣವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಸಾಧುವಲ್ಲ. 'ತಿ', 'ಲಿ' ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಲಘು ಗಳು ಎಷ್ಟು ಮಾತ್ರಕ್ಕೂ ತಾಳವನ್ನು ತಾಳಲಾರವು.

ಡಾ॥ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಉಯ್ಯಾಲೆಗಣದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಅಕ್ಷರ ಅಥವಾ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಹುಸಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಶ್ರೀ ಭಟ್ಟರ ವಾದವನ್ನು ಸಕಾರಣವಾಗಿಯೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ

(ಅಂಕಣ. ಮೇ. 1981. ಪು. 28). ಉಯ್ಯಾಲೆಗಣವು ವಿಷ್ಣುವಾಗಿರಲಿ. ವಿಷ್ಣುವಿಗಿಂತ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರಲಿ ಅದು ಪೂರ್ತಿ ಒಂದು ಗಣ, ಒಂದು ಅಖಂಡಗಣ.

ಬಹುಶಃ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚಾಗಿರುವ ಶ್ರೀ ಶಾಮಾಶಾಸ್ತ್ರಿಯ 'ಜೋಗಿ ಹಾಡು' ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ–(ಈ ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಬಹುಶಃ ಈಚೆಗೆ ಯಾರೋ ಹಾಕಿರುವ ರಟ್ಟು 1930 ರಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಮುದ್ರಣ ಕಂಡಿರುವ 'ಪಂಚವಟಿ ರಾಮಾಯಣ'ದ್ದಾದ್ದರಿಂದ, 1930ನ್ನು 'ಜೋಗಿ ಹಾಡು' ವಿನ ಪ್ರಕಟಣ ವರ್ಷವೆಂದು ಭಾವಿಸುವಂತಿಲ್ಲ)-, ಉಯ್ಯಾಲೆ ಗಣದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಐದು ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣವನ್ನು ಆ ಕಡೆ ಈ ಕಡೆ ಗೆರೆ ಹಾಕಿ ಅಚ್ಚು ಮಾಡಿರುವುದು* ಹಾಡಿನ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. (1) ಅದು ಒಂದು ಅಖಂಡಗಣ; (2) ಅದು ಮೊದಲ ಪಾದಕ್ಕೂ ಸೇರದೆ ಎರಡನೆಯ ಪಾದಕ್ಕೂ ಸೇರದೆ ಮಧ್ಯೆ ಉಳಿಯುವ ಭಾಗ. ಇದರ ಮೇಲೆ. ಉಯ್ಯಾಲೆ ಗಣ ಮೊದಲ ಪಾದಕ್ಕೇ ಸೇರಿದ್ದೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ವಾದಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ವಿರೋಧಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹೇಗೆ ಭಾವಿಸಿದರೂ ಓದುವ ಧಾಟಿಯೇನೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಮುಡಿ ಬಂದು, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಪಾದ ಮುಗಿಯಿತು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಸ್ಫುರಿಸಿ, ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಯತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ತಂದು, ಉಯ್ಯಾಲೆಗಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ; ನಂತರ ಎರಡನೆಯ ಪಾದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ.

ಡಾ॥ ಕಲ್ಬುರ್ಗಿಯವರು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ 'ಓಕುಳಿಗಳ', 'ಬಡಮುತಿಯ' 'ಕುಸುಮಾ' ಇಂಥವನ್ನೂ ವಿಷ್ಣು ಗಣವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲ ಅಂಶದ ಬಳಿಕ ಬರುವ ಉಳಿದ ಅಂಶಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಲಘುಗಳು ಬರುವ ರೂಢಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಂತೂ ಇಲ್ಲ; ನಾನು ಕೇಳಿರುವ ಅಂಶಲಯದ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲೂ ನಾನು ಗುರುತಿಸಿಲ್ಲ; 'ಕುಸುಮಾ' ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಷ್ಣು ಗಣವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ. ತ್ರಿಪದಿಯ ಆರು ಹತ್ತನೇ ಜಾಗದಲ್ಲಾಗಲಿ ಬೇರೆ ಕಡೆಯಾಗಲಿ ಬರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಷ್ಣುವೆಂದೇ ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಗಣ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿಷ್ಣುಗಣಗಳ ಜೊತೆ ಮಿಶ್ರವಾಗಿಯೋ ವಿಷ್ಣು ಗಣಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿಯೋ ಬರುವುದರಿಂದ, ಅದರ ಉಚ್ಚಾರ ಅದರ ಜೊತೆ ಇರುವ ವಿಷ್ಣು ಗಣಗಳ ಕಾಲಮಾನವನ್ನೇ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ, "ನಮ್ಮ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಮಾತ್ರಾಘಟಿತ ಅಂಶಗಳ ರಹಸ್ಯ ಇವ್ನೂ ಅರ್ಥವಾಗಿಲ್ಲ, ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಇವರು ಕಿವಿಯ ವಸ್ತುವಾದ ಪದ್ಯ ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಿರುವುದು" ಎಂದು ಡಾ. ಕಲ್ಬುರ್ಗಿಯವರು ಹೇಳಿದರೂ, 'ಮಾತ್ರಾ ಘಟಿತ ಅಂಶಗಳ' ಸಂಗತಿ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ, ಆದರೆ, ಎಲ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಆಧಾರ ಸಾಲದು. ನನಗೇನೋ, ಉಯ್ಯಾಲೆ ಗಣವು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಮಾಣದ್ದು ಎಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ಹಳ್ಳಿಯ ಕಡೆ ಈಗಲೂ ಹಾಡುವ

ಜ್ಞಾನಪೂರ್ಣ ಜಗಜ್ಯೋತಿ । ನಿರ್ಮಲವಾದ ।

---

* ಪು. 12. ಅಚ್ಚಾಗಿರುವುದು ಹೀಗೆ-
"ಶ್ರೀ ಪಾರ್ವತೀಶಜಯತು । ಶ್ರೀ ಕಾಮ । ಭೂಪನುತ ಚರಣಜಯತು । ಆಪನ್ನಿವಾರಕನೆ ಮಂಗಳಪ್ರದ ಜಯತು । ಪಾಪೌಘನಾಶಜಯತು । ವೃಷವಾಹ ॥೧॥
ಸೋಮ ಖಂಡ ವಿಭೂಷಕ । ಪೊರೆಯೆಮ್ಮ । ಚಾಮೇಂದ್ರ ಪರಿಪೋಷಕ । ವ್ಯೋಮಕೇಶ ಪರೇಶ ಲಕ್ಷ್ಮೀಶ ಸಾಯಕ । ಕಾಮಹರ ಗಿರಿ ಕಾರ್ಮುಕ । ಜಯಜಯತು ॥೨॥

ಎಂಬ ಮಂಗಳಾರತಿಯ 'ನಿರ್ಮಲವಾದ' ಎಂಬ ಭಾಗ ಉಯ್ಯಾಲೆಗಣ ಮುಡಿಯು ಬಳಿಕ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದರಿಂದ ಅದು ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಮಾಣದ್ದಾದರೂ ಯಾವುದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಹಾಡನ್ನು ಹಾಡುವವರು 'ನಿರ್' ಮೇಲೆ ಒತ್ತು ಬೀಳುವಂತೆ ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಡಾ. ಕಲಬುರ್ಗಿ 'ಆದಯ್ಯನ ಲಘು ಕೃತಿಗಳು' ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಆದಯ್ಯ ಬರೆದನೆಂದು ಹೇಳಲಾದ 'ಉಯ್ಯಲ ಪದ' ವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಪದ್ಯ ಹೀಗಿದೆ ;

ಯಮುನ ಮೇಲಣ ದಾಳಿ।ಯಾ। ಹೋಹಂತೆ
ಸುಮನದಿಂದೊದೆದುಯ್ಯಲಾ
ಗಮನವಿಲ್ಲದೆ ತೂಗು । ತಾ । ತಮವಳಿದ
ವಿಮಳದುತ್ತರ ಕಕ್ಷೆಗೆ ॥

ಇದಕ್ಕೂ 'ಶಂಖಜನೋದ್ಭವ ಕಾವ್ಯ'ಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ಇದರದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮಾತ್ರಾಲಯ : 'ಶಂಖಜನೋದ್ಭವ ಕಾವ್ಯ'ದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಂಶಲಯ. ಎರಡರ ಬಾಹ್ಯ ರಚನೆಯೂ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ.

ಜೋಗಿ ಹಾಡುಗಳ ರಚನೆಗೂ 'ಶಂಖ....ಕಾವ್ಯ'ದ ರಚನೆಗೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಹೋಲಿಕೆ ಇದ್ದರೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇವೆ. ಜೋಗಿಯ ಹಾಡುಗಳು ಬಹುತೇಕ ಮಾತ್ರಾಲಯದಲ್ಲಿವೆ. ವಿರಳವಾಗಿ ಅಂಶ ಗಣಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. 'ಶಂಖ.... ಕಾವ್ಯ' ಬಹುತೇಕ ಅಂಶಲಯದಲ್ಲಿದ್ದು ಅಲ್ಲೂ ಕೆಲವೆಡೆ ಮಾತ್ರಾಗಣಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದಯ್ಯನ ಕೃತಿಯೂ ಬಹುತೇಕ ಮಾತ್ರಾಲಯದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಇದು 'ಶಂಖ ಜನೋದ್ಭವ ಕಾವ್ಯ'ದ ಛಂಧಸ್ಸಿನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಧಾಟಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಕೃತಿ ಸಿಗುವವರೆಗೆ ಅದನ್ನು ಅನನ್ಯವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಶ್ರೀ ಭಟ್ಟರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, ನಾನು ಒಂದು ಪದ್ಯವನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುವಾಗ ಅದರ ಪಾಠವನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, 'ನಾನು ಅರ್ಜುನ ಜೋಗಿ ಹಾಡು' ಕೃತಿಯಿಂದ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಪದ್ಯವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಅವರು ಆದೇ ಪುಸ್ತಕದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಗಿಣಿ ಹಾಡು' ಎನ್ನುವ ಇನ್ನೊಂದು ಕೃತಿಯ ಪದ್ಯದ ಪಾಠವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾನು ನನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು ಮಾಡಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಪದ್ಯಗಳನ್ನೂ ಇತರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಎಂದೂ ವಿಕೃತಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಶ್ರೀ ಭಟ್ಟರ ಮತ್ತು ಡಾ॥. ಕಲ್ಬುರ್ಗಿಯವರ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ ಮೇಲೂ ನನ್ನ ಮೊದಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ನಾನು, ಮುಂದೆ ಮತ್ತೆ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯದಿದ್ದರೆ ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂದು ಓದುಗರು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿ ನನ್ನ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ.

ಸಾರಾಂಶ :

ಶಂಖಜನೋದ್ಭವ ಕಾವ್ಯದ ಪದ್ಯದನ್ನು ಹೀಗೆ ಓದಬೇಕು,

ತಮ್ಮೊಳು । ತಾವೆಲ್ಲ।ರು । ಓಕುಳಿಗಳ । ೩
ಗಮ್ಮನೆ । ಆಡುತ । ಲಿ ।
ಕಮ್ಮಂಗೋ ।ಲನಗೆಲಿ। ದ। ಸ್ವಾಮಿಯ ।
ಹೆಮ್ಮೆಯೊಳ್। ಬಲಗೊಂಡ। ರು॥

'ತವ್ಮೊಽಽಳು', 'ತಾವೆಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಿಷ್ಣುಗಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ, 'ರು' ಎಂಬ ಮುಡಿಯನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಬೇಕು. 'ರು' ಎಂಬುದು ವಿಷ್ಣುಗಣಗಳ ಜೊತೆ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗುವಂತೆ ಅದನ್ನು 'ರೂಽಽ' ಎಂದು ಎಳೆಯಬೇಕು. ಅದರ ಉಚ್ಚಾರ ನಿಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದಂತೆ, 'ಒಕುಳಿಗಳ' ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿ, ಅದೇ ಉಸಿರಿನಲ್ಲಿ 'ಗವ್ಮಽನೆ। ಅಡುಽಶ। ಲಿಽ।' ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಾದವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲ 'ಲಿ' ಎಂಬುದು ಮುಡಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಪಾಹದ 'ರು' ಪಾದ ಮುಕ್ತಾಯವಾಯಿತು, ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ತರುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ 'ಒಕುಳಿಗಳ' ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿ ಎರಡನೆಯ ಪಾದಕ್ಕೆ ನಾವು ಜಾರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾನು 'ಉಯ್ಯಾಲೆಗಣ'ವೆಂದ್ದು ಕರೆದಿದ್ದೇನೆ. ('ಉಯ್ಯಾಲೆಗಣ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಾದ ಬೇಡ; ಆದರೆ ಆ ಗಣದ ಕ್ರಿಯೆ ಮುಖ್ಯ). 'ಲಿ' ಬಳಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟ ಯತಿ; ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಪದ್ಯದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧ ಮುಕ್ತಾಯ. ಉತ್ತರಾರ್ಧವೂ ಪೂರ್ವಾರ್ಧವಿದ್ದಂತೆ.

ನನ್ನ ಮಟ್ಟಿಗೆ, 'ಒಕುಳಿಗಳ' ಎಂಬುದು ಯಾವುದೇ ಪಾದಕ್ಕೂ ಸೇರದೆ. ಎರಡು ಪಾದಗಳಿಗೂ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದು, ಅದು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು ಅದರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಅದು ಮೊದಲು ಪಾದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದನ್ನೂ ನಾನು ಹೇಳಿದರೆ ಆದನ್ನೂ ನಾನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗಲೂ ಪದ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ರೀತಿಯಲ್ಲೇನೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಉಯ್ಯಾಲೆ ಗಣವು ವಿಷ್ಣುವಾಗಿರಬಹುದು, ರುದ್ರವಾಗಿರಬಹುದು, ರುದ್ರಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರಬಹುದು. ಎಂದರೆ, 'ಶಂಖ....ಕಾವ್ಯದ' ಧಾಟಿ ಹೀಗೆ

ವಿಷ್ಣು + ವಿಷ್ಣು + ಮುಡಿ + ಉಯ್ಯಾಲೆಗಣ
ವಿಷ್ಣು + ವಿಷ್ಣು + ಮುಡಿ
ವಿಷ್ಣು + ವಿಷ್ಣು + ಮುಡಿ + ಉಯ್ಯಾಲೆಗಣ
ವಿಷ್ಣು + ವಿಷ್ಣು + ಮುಡಿ

ಅಥವಾ,

ವಿಷ್ಣು + ವಿಷ್ಣು + ಮುಡಿ
[ಉಯ್ಯಾಲೆಗಣ]
ವಿಷ್ಣು + ವಿಷ್ಣು + ಮುಡಿ
ವಿಷ್ಣು + ವಿಷ್ಣು + ಮುಡಿ
[ಉಯ್ಯಾಲೆಗಣ]

( ) ಎಂಬುದು ಆ ಭಾಗ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ, ಅದು ಕ್ರಮ ಬದ್ಧ ಲಯದಿಂದ ಹೊರಗೆ ನಿಂತು ಪದ್ಯದ ಚೆಲುವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ನನ್ನ ಮೊದಲ ಲೇಖನದ ಸಾರಾಂಶವೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಲೇಖನದ ಸಾರಾಂಶವೂ ಅದೇ ಆಗಿದೆ.

ಪರಿಚಯ

ಹಗಣ: ಒಂದು ವರದಿ

ಕ. ನೆಂ. ರಾಜಗೋಪಾಲ

> ಕ. ವೆಂ. ರಾಜಗೋಪಾಲ, ಎಲ್. ಆರ್. ಹೆಗ್ಗಡೆ ಮತ್ತು ಜೆ.ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಲಿಕೇರಿಯಲ್ಲಿ 16, 17 ಮೇ 1981 ರಂದು ಜರುಗಿದ ದೇವಿಕಾನಮ್ಮನ ಬಂಡಿ ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದಾಗ 'ಅಂಕಣ'ಕ್ಕೆ ಕ.ವೆಂ.ರಾಜಗೋಪಾಲರವರು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ವಿಶೇಷ ವರದಿ.

ಹೊನ್ನಾವರ (ಉ.ಕ)ಕ್ಕೆ ಐದು ಕಿಲೋಮೀಟರ್ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಸಾಲಿಕೇರಿ ಮತ್ತು ಹಳದಿಪುರ ಎಂಬ ಊರುಗಳು. ಇಲ್ಲಿಯ ದೇವಿಕಾನಮ್ಮನಗುಡಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಇದರ ಪೂಜಾರಿಗಳು. ಜೈನರು ಒಂದು ಮನೆತನದ ಸ್ವತ್ತಾಗಿದೆ ದೇವರು! ವೈಶಾಖ ಪೂರ್ಣಿಮೆಗೆ ಎರಡು ದಿನ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ದೇವಿಯ ಹಬ್ಬ. ಕಳಶಾರಾಧನೆ, ಮಾಸ್ತಮ್ಮನ ಮುಂದೆ ಕೊಂಡ ಹಾಯುವ ಹರಕೆ. ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಹರಕೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವುದು (ಕನ್ಯೆಯರನ್ನು ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ಮಾಡಿಸುವ ಸೂಡಿ ಹರಕೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ) ಮರುದಿನ ಕೋಳಿಗಳ ಬಲಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು–ಇವುಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವ ಹಿರಿಯರು ಗುಣಗರು(ಪೂಜಾರಿಗಳು)ಹಾಲಕ್ಕಿಯವರು. ಈ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ ತನ್ನ ಚೌಕಟ್ಟು ಅಳಿಯದೆ ಉಳಿದಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿರಲೂಬಹುದು.

ಹೆಣ್ಣು ದೇವತೆಗೆ ಇರುವಂತೆ ಗಂಡು ದೇವತೆಗೂ ಕಳಶವೂ ಮುಖವಾಡಗಳೂ ಹರಕೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ' ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಮ್ಮನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕೊಂಡ ಹಾಯುವುದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ತಿಳಿದವರು ಈ ದೇವತೆಯನ್ನು ಹಾಡುಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಬೈರಾದೇವಿಯ ಕಾಲದ್ದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತಿರುವ ಜೈನ ಪೂಜಾರಿಗಳು (ಗುಣಗರು)' ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೇನೂ ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲ. ಮಾಟ-ಮಂತ್ರಗಳನ್ನೂ ಅರಿತವರು. ಆದುದರಿಂದ ಅಮ್ಮನವರ ಕಳಶವನ್ನು ತರುವಾಗ ಮಕ್ಕಳ ಖಾಯಿಲೆಗಳನ್ನು (ಬೆದರಿಕೆ, ರೋಗ ರುಜಿನ) ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಕಳಶ ಹೊತ್ತ ಪೂಜಾರಿಯಿಂದ ಮಂತ್ರ-ತಂತ್ರ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ತೀರ್ಥ ಪ್ರಸಾದ

ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹರಕೆಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಡ್ಡಿಯ ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದು ಮಡೆ ಹೊರಳುವುದು ಉಂಟು. ಬಾಯಿ ಬೀಗದಂಥ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಗುರುತು ಗಳು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ದೇವಿಯು ಗುಣಗರ ಮೈತುಂಬಿದರೂ ಕೊಂಡ ಹಾಯುವು ದಿಲ್ಲ. ಮುಖವಾದ ಹೊತ್ತ(ಮರಿ?) ಗುಣಗನೂ ಹಾಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತವರು ಕೊಂಡದ ಮೇಲೆ ಓಡುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರೂ ಮೂರು ನಾಲ್ಕು ಹೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನು ಇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಂಡವನ್ನು ನುಂಗುವ ಪೂಜಾರಿಯೂ ಉಂಟೆಂದು ಕಂಡವರ ಹೇಳಿಕೆ (ಡಾ|| ಎಲ್. ಆರ್. ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರು ದೇವಿಮನೆ ಘಾಟಿನಲ್ಲಿರುವ ಮಾಸ್ತಮ್ಮನ ಪೂಜಾರಿಗೆ ಮೈಮೇಲೆ ಬಂದಾಗ ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳು ತ್ತಾರೆ.) ಅಮ್ಮನ ಜಾತ್ರೆಯನ್ನು ಬಂಡಿಹಬ್ಬ ಎನ್ನುವುದು ರೂಢಿ. ದೇಗುಲದ ಕಾಂಪೌಂಡಿನಲ್ಲಿ ಜಟ್ಟಿಗ(ಕಂಬಗಳು) ಚೌಡಿ ಮತ್ತು ನಾಗರ ಕಲ್ಲುಗಳು ಇರುವು ದುಂಟು. ಇವುಗಳೇ ಬಲಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ದೈವಗಳಾಗಬಹುದು. ಮಾಸ್ತಮ್ಮನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೀರಪ್ಪನ ಗುಡಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಈತ ವೀರಯೋಧನಿರ ಬೇಕು. ಬಿಲ್ಲು-ಬಾಣಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿ ಆಂಜನೇಯನಂತೆ ವೀರಗಾಸೆ ಮತ್ತು ಗತ್ತಿ ನಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುತ್ತಾನೆ. ದೇವಿಕಾನಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿದಂತೆ ಗೋಳಿ ಬೀರಪ್ಪನಗುಡಿಯಿದೆ. ಗೋಳಿಯೆಂದರೆ 'ರಣರಂಗ' ಎಂದು ಡಾ. ಎಲ್. ಆರ್. ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರೆ ಮಾಸ್ತಮ್ಮನ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಗುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಂಡ ಹಾಯುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ (ಕಾರಣ, ಸತಿಯಾದವಳು ಮಾಸ್ತಿ, ಬೀರಪ್ಪ ಆಕೆಯ ಗಂಡನಿರಬಹುದು ಇತ್ಯಾದಿ)

ದೇವಿಕಾನಮ್ಮನನ್ನು ಜೈನ ಪೂಜಾರಿಗಳು 'ವನದುರ್ಗಿ'ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. 'ಕಾನು' ಎಂದರೆ 'ಕಾಡು' ಆದ್ದರಿಂದ ವನದುರ್ಗಿ. ಈ ಜಾಣತನ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನ ಈ ದೇವಿಯನ್ನು 'ಮಾರಿಕಾಂಬ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಗುಣಗ (ಪೂಜಾರಿ)ರಿಗೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜೈನರು ಹೇಗೆ ದೇವಿಗೆ ಭಕ್ತರೆಂದರೆ ಈಕೆ ಜೈನ ಮತದ 'ಕ್ಷುದ್ರ ದೇವತೆ'(?) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಯಕ್ಷಿಯೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತು. ಇಂಥ ಜಾಣತನದಲ್ಲಿ ಹಾಲಕ್ಕಿಯವರ ಅಥವಾ ದ್ರಾವಿಡರ ಮಾರಿಕಾಂಬ ಜೈನರ ಕೈ ಸೇರಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಬೆಂಬಲ ದೊರಕಿರುವುದಂತೂ ಖಂಡಿತ. ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುವ ಹಾಲಕ್ಕಿಯವರು ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಪೂಜಾರಿಗಳು-ಇಬ್ಬರೂ ಈ ದೇವತೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಂರಕ್ಷಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ದೇವಿಕಾನಮ್ಮನ ಬಂಡಿಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಅಂಶವಿದೆ ಅದೇ ಸೇವಾರ್ಥವಾಗಿ ನಡೆಯುವ 'ಹಗಣ'. ಇದು ದಶರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರುವ ಪ್ರಕರಣ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ (9ನೇ ಶತಮಾನದ) ಪಗರಣ, ನಂತರ ಹಗರಣ-ಎನ್ನುತ್ತಾ ರಷ್ಟೇ. 'ಮೃಚ್ಛಕಟಿಕ'ದಂಥ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಯ ಹೋಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ನಾಟಕವೇ ಅಲ್ಲ! ನಿಜ. ಆದರೆ ಒಂದು ಪ್ರದರ್ಶನ-ಸೇವಾಕ್ರಮ. ಕಳಶವನ್ನು ದೇಗುಲಕ್ಕೆ

ತಂದು ಗರ್ಭಗುಡಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಈ 'ಹಗಣ' ಆದರ ಮುಂದೆ ಗರುಡ ಗಂಬಕ್ಕೆ ಈಚೆಗೆ ಜರುಗುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಹುಲಿವೇಷದವರು, ಮರಗಾಲಿಗರು, ಆಣಕದ ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳು, ಯಕ್ಷಗಾನದ ವೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭ (ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ)ಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿದಂತೆ ಅಭಿನಯವನ್ನು ಮಾಡುವರು. ಪ್ರೇತರೂಪ, ತಿಮ್ಮರಾಯ, ಮಾರಮ್ಮನ ರೂಪ, ಮುಸಲ್ಮಾನನವೇಷ, ವೀರಭದ್ರ....ಹೀಗೆ ಮರಗಾಲಿಗರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದವರೆಲ್ಲ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ದುರ್ಯೋಧನನು ಭೀಮನನ್ನು ಗದಾಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಕರೆಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭೀಮನೂ ಉತ್ತರನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಕರ್ಣಾರ್ಜುನರು ಎದುರಾಗಿ ನಿಂತು ಆವೇಶದ ಮಾತನಾಡುವುದು–ವೇಷ ಸಹಿತವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ ಬರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಒಂದು ಸರಳವಾದ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಒಡಮೂಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಪಾತ್ರಗಳ 'ಯಾತ್ರೆ'ಯೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು, ಆಗ ಅದರ 'ಆಚರಣೆ'ಯ ಅಂಶ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವುದುಂಟು. ಹೀಗಿರುವುದನ್ನು 'ಹಗಣ'(ಪ್ರಕರಣ) ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ 'ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ'ಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಜೈನರಿಗೂ ಉಳಿದವರಿಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸುವಲ್ಲಿ 'ಹಗರಣ'ವು ಮನರಂಜನೆಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಒಂದು ಪೂರ್ಣಕಥೆ'ಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗುವುದುಂಟು.

ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಸಾಮಾನ್ಯಜೀವನದಿಂದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಈ ಜನಾಂಗವು ಮೇಲುವರ್ಗದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದು ಮನರಂಜನೆಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಮೊದಲಿಗೆ ಮರಗಾಲು(ಇಷ್ಟು ನೀಳವಾದ ಕಾಲುಗಳನ್ನು ನಾನು ಇವರಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡಿರುವುದು. ಸುಮಾರು 10 ಅಡಿಯಿಂದ 15 ಅಡಿಗಳಾದರೂ ಸರಿ) ಮೂಕ ಪಾತ್ರಗಳ ಸೇವೆಯೂ ಇದರಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಮೊದಲಿಗೆ(ಅಂದರೆ ಬಹಳ ಹಿಂದೆ)ಇಂಥ ಪ್ರದರ್ಶನವು ಪ್ರೇತಗಳಂತೆ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಆಶೆಯಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಮಡಿದವರು ಪ್ರೇತಗಳಾಗುವರೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದೀತು. ಆದುದರಿಂದ 'ಪ್ರೇತ'ವೂ ದೇವಿಯ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತದೆ. (ಅದು ಕಾಲಕಟ್ಟಿದನ್ನು ನಿವೇದಿಸುವಂತೆ ನುಡಿದುದನ್ನು ಕಂಡೆವು) ಇನ್ನು ವೇಷಾಂತರಗಳೂ ಸೇವೆಗಾಗಿಯೇ ಅನುಕರಣೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣ ಪಾತ್ರಗಳ ಪರೇಡನ್ನು 'ಹಗಣ'ವೆಂದೂ ಅವರೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಜೈನ ಪೂಜಾರಿಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಜೈನ ಭಾಗವತರೂ(ಯಕ್ಷಗಾನ) ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಭಕ್ತರ ಸಂಪರ್ಕದಲ್ಲಿ ದೇವಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾ ಹಾಲಕ್ಕಿ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಬಂದಿರುವುದಂತೂ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೈನರು ಇದನ್ನು ಸೇವೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದಲ್ಲದೆ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯಿಂದ 'ವ್ಯಂಗ್ಯ' ಪ್ರದರ್ಶನವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ

'ಸಾಮಾಜಿಕ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ರಂಗಭೂಮಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮರೆತಂತೆ ಕೇವಲ ಅನುಕರಣೆಯ ರೂಪವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿರುವ ಸಂಭಾಹಣೆ, ಪಾತ್ರಗಳ ಘರ್ಷಣೆ ಅರ್ಪಣೆಗಳನ್ನು ಮರೆಯದೇ ಹೋದರೆ ಒಂದು ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನಾಂಗವು ಮೇಲುವರ್ಗದ ಸೇವಾವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದಾಗ ಸಂಭವಿಸುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯಾಂಶವು ಹೊಳೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ 'ಹಗಣ'ವು ಒಂದು ಪ್ರಭಾವವೆಂದು ಕಂಡರೂ ಹಾಲಕ್ಕಿಯವರ ರಂಗ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತದೆ.

ಈ 'ಹಗಣ'ವನ್ನು 'ದಶರೂಪಕ'ಗಳ ಅಳತೆಗೋಲಿನಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. (ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ ಮತ್ತು ದಶರೂಪಕಗಳು ಒಂದೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದಂಥವು) ಆದರೆ ಒಂದು ಹಿಂದುಳಿದ ಜನಾಂಗವು ಮೇಲುವರ್ಗದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ತನ್ನ ಸರಳವಾದ, 'ದೇವರ ಸೇವೆ'ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ 'ರಂಗಭೂಮಿ'ಯ ವಸ್ತುವಿಸ್ತರಣೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡದನ್ನು ಅಥವಾ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಲಕ್ಕಿಯವರುಕನ್ನಡಿಗರಾದ ಕಾರಣ ಈ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು 'ಹಗರಣ'ಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದುದು–ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ರಾಮಾಯಣ. ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತಗಳಿಂದ ಆಯ್ದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವೇಷಗಳಿಗೆ ಬಳಸುವ 'ಮೊದಲ ಹಂತದ' ಪ್ರಯೋಗವಂತೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ನಾಟಕಕಾರರಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರ ಜೀವನವನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೊಡ್ಡುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಸೇರಿಲ್ಲ. ಉದಾ : ಅವರ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜೀವನದ ಕಲ್ಪನೆಯಂತೂ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ; ಪ್ರೇತಭಯವೊಂದು ಮಾತ್ರ 'ಹಗಣ'ದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅವರ ಜನಜೀವನದ ಆದರ್ಶ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲುಬೇಕಾದಷ್ಟು ಮಹಾಭಾರತ ಮತ್ತು 'ರಾಮಾಯಣ'ಗಳ ಅಂಶಗಳು ಪಾತ್ರ ಸಮೇತ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅಂದರೆ 'ಹಗಣ'ದಲ್ಲಿ ಮೇಲುವರ್ಗದ ಆದರ್ಶಗಳು ಮೌಲ್ಯಗಳೆನ್ನುವಂತೆ ಸೇರಿವೆ ಮತ್ತು ಅದು ದೇವತೆಯ ಸೇವೆಗೆನ್ನುವಂತೆ 'ಆಚರಣೆ'ಯೂ ಆಗಿದೆ.

ಶ್ರೀ ಎಲ್. ಆರ್. ಹೆಗಡೆಯವರು ಒಮ್ಮೆ ಹೇಳಿದ್ದರು–ಹಾಲಕ್ಕಿಯವರಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯ ಮಗನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮದುವೆ. ಆಕೆ ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರಿಗೆಲ್ಲಾ ದ್ರೌಪದಿಯಂತೆ ಪತ್ನಿ–ಎಂದು. ಈ ಗುಟ್ಟನ್ನು ಹಾಲಕ್ಕಿಯವರು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಇದು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಗುಮಟೆ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಏನುಬೇಕಾದರೂ ಬರಬಹುದಂತೆ. ಅದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಲಯವನ್ನು (Traditional Rhythm) ಮಾತ್ರ ಕಾಪಾಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಅನುಕರಣೆಯ ಹಂತ' ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇವರ ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ 'ಸೇವೆ'ಯೆಂಬ ಆಚರಣೆ (Ritual) ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದದ್ದು ಮೇಲು ವರ್ಗದ ಅನುಕರಣೆಯಿರಬೇಕಷ್ಟೇ.

'ಹಗಣ'ದಲ್ಲಿ ಪರದೆಯ ಬಳಕೆಯಿಲ್ಲ. ಬೆಳಕಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪಂಜುಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಬಣ್ಣದ ಮನೆಯ ನಿಜವಾದ ಕಲ್ಪನೆ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಬಣ್ಣಗಾರಿಕೆ ಉಂಟು. ತಾಲೀಮು ನಡೆಯದೆ ಇಂಥ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಹಲಗೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ಬರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಅಡ್ಡೆಯ ಮೇಲೆ ಹೊರುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯ ಪಾತ್ರವು ಅಭಿಮುಖವಾಗಬೇಕಾದರೆ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ.

ಪ್ರೇತ, ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿ(ಕೊಂಕಣಿಗಳು), ವೀರಭದ್ರ, ಮಾರಮ್ಮ ಇಂಥವು ನಡೆದೇ ಬರುತ್ತವೆ.

ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಮಾತ್ರ ಅಡ್ಡೆಯ ಮೇಲೆ ಏರಿನಂತೆ ಬರುತ್ತವೆ. ವಾದ್ಯಗಳು ತಮ್ಮಟೆ, ಮದ್ದಳೆ, ಮೇಳಗಳ ಬಳಕೆಯುಂಟು. ಮುಖವಾಡಗಳಲ್ಲಿ 'ಹಕ್ಕಿ'ಯದು ಜಟಾಯು ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಶೆಟ್ಟಿರಾಯನ ಮತ್ತು ಮಾರಮ್ಮನ ತಲೆಗಳನ್ನು ಮಡಕೆಗಳಿಂದ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ದೇವತೆಯ ಮತ್ತು ಬೀರಯ್ಯಗಳ ಮುಖವಾಡಗಳನ್ನು, ಮುಡಿಯಲ್ಲಿ ನರ್ತನ, ಬೇಟೆಯ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ, ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳ ಬಣ್ಣ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿ ಕೆಂಪು, ಹಳದಿ, ಹಸಿರು ಮತ್ತು ಕಪ್ಪುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲಾ ದಿಟ್ಟತನದ ಭಾವಪೂರ್ಣತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿ ನೋಡಿದವರ ಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿ ಕುಣಿಯುತ್ತಿದ್ದರೋ ಏನೋ, ತಿಳಿಯದು. ಈಗಿನ ಆಳುತನಕ್ಕೆ ಇವು ದೊಡ್ಡವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ. ನಾಗರಕಲ್ಲನ್ನು ಸುಮಾರು 3 ಅಡಿ (ಎತ್ತರ) ಕೆತ್ತಿಸಿದಂತೆ ಇವೂ ಇರುತ್ತವೆ. ದಪ್ಪದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಗುಲ ಇರುತ್ತವೆ.

ಆದುದರಿಂದ ಹಾಲಕ್ಕಿಯವರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಮುಖವಾಡಗಳ ಪಾತ್ರ ವಿದ್ದಿರಬೇಕು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ಬಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೊಡನೆ ಇವುಗಳ ಬಳಕೆ ಕೇವಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮತ್ತು ದೇವತೆಯ ರಚನೆಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಗೋಕರ್ಣ ಮತ್ತು ಇಡಗುಂಜಿ-ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಂದಲೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಎರಡು ಕೈಗಳ ಗಣಪತಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಿದ್ದರೂ ಹಾಲಕ್ಕಿಯವರು ಆದರ ಆರಾಧಕರಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವರ 'ಹಗಣ'ದಲ್ಲಿ ಆ ಪಾತ್ರವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿನಾಯಕನನ್ನು ಹೆಸರಿಸುವುದು ಕೂಡ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ಚಂದಾದಾರರೇ ಗಮನಿಸಿ

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ನಿಮ್ಮ 'ಅಂಕಣ'ದ ಚಂದಾ ಮುಗಿಯು ವುದು. ದಯವಿಟ್ಟು ನೀವು ಮತ್ತು ನಿಮ್ಮ ಸ್ನೇಹಿತರು 'ಅಂಕಣ'ಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಚಂದಾದಾರರಾಗಿ ಸಹಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ವಿನಂತಿ. ಚಂದಾ ಹಣವನ್ನು 'ಅಂಕಣ'ದ ವಿಳಾಸಕ್ಕೆ ಎಂ.ಓ./ ಡ್ರಾಫ್ಟ್/ಚೆಕ್ (ಹೊರಗಿನವರು ಎರಡು ರೂಪಾಯಿ ಕಮಿ ಷನ್ ಸೇರಿಸಿ) ಕಳುಹಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿ ಕೋರಿಕೆ.

ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ : 10 ರೂಪಾಯಿ

ಸ್ಥಾಯಿ ನಿಧಿ : 100 ರೂಪಾಯಿ

ವಿವರಗಳಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕಿಸಿ!

'ಅಂಕಣ'
8 'ಚಿರಂಜೀವಿ'
ಹಳೇ ಈಜುಕೊಳದ ಬಡಾವಣೆ
ಕೋದಂಡರಾಮಪುರ
ಬೆಂಗಳೂರು 560 003

ಹೊಸ ಪುಸ್ತಕ

ಸಂಡೂರು ಹೋರಾಟ

(ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಡೂರಿನಲ್ಲಿ ರೈತರು ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಿವರಣೆ)

ಲೇಖಕ : ಹನುಮಂತ

ಜನಪ್ರಕಾಶನ, 306(12) ಸುಬೇದಾರ್ ಛತ್ರಂ ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು

ಪುಟ : 28 ಬೆಲೆ : ಒಂದು ರೂಪಾಯಿ

No MAG (2) PQ3. DECL 322/1979-80
ANKANA (Kannada Bi-monthly) July 1981